

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالي

تأليف

سليمان دُنْيَا

دار المعارف بمصر

ذخائر العرب
١٥

تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي

تحقيق
الدكتور سليمان دُنيا
أستاذ الفلسفة في كلية أصول الدين

الطبعة الرابعة



دار المعارف بمصر

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبالصلاة والسلام على سيدى ومولائى رسول الله خير الخلق أجمعين ،
أفتتح الطبعة الرابعة من كتاب (تهافت الفلاسفة) للإمام الغزالى .
وأهدى ما بذلت فيه من جهد ، وما لقيت من عناء ، إليهما .
وأتوسل إليهما بهما أن يتقبلاه عملاً نافعاً ، خالصاً من كل شوب ، بريئاً
من كل غرض .
سليمان دنيا

عزبة النخل غرة ذى القعدة سنة ١٣٨٥
٢٢ من فبراير سنة ١٩٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على خاتم أنبيائه ، وعلى إخوانه النبيين .

* * *

مقدمة الطبعة الثالثة

يبدو لي أن الوجود متصل بعبءه ببعض ، بمعنى أن كل موجود ، له بوجود آخر صلة أو صلات .

وإذا صح هذا :

كان العلم الصحيح بهذا الوجود ، مجموعة أفكار بعدد الموجودات ، متصلة مترابطة ، كترابط الموجودات واتصالها .

ولهذا فسر فلاسفة المسلمين المعرفة بأنها انتقاش النفس بصورة العالم ، حتى تصبح عالماً مثله .

وكان لا بد في الاختصار على إدراك بعض هذا الوجود ، من الجهل ، لا بالبعض غير المدرك فقط ، ولكن بجوانب من البعض المدرك نفسه ، أيضاً ؛ لأن عدم العلم بما بين هذا البعض المدرك ، وبين غيره ، من صلات وروابط ، جهل ما ، به .

وعلى هذا الأساس لا بد أن يكون بين العلم « الطبيعي » والعلم « الإلهي » ، صلات وروابط ، بمقدار ما بين العالم والإله من صلات وروابط .

ولهذا السبب وجدنا بعض الفلاسفة يضمنان « العلم الإلهي » إلى « العلم الطبيعي » بعضهما إلى بعض ، حتى ليظن أنهما علم واحد .

من هؤلاء ، الفيلسوف ابن سينا ، فلقد سلك العلمين في أنماط عشرة ،

أخذ بعضها برقاب بعض ، حتى ما يكاد القارىء يستبين نقطة الفصل بينهما ، ضمنها كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

* * *

وعسانا بعد كل هذا لا نجد صعوبة في أن نسلم أن حركة « العلم الطبيعي » — في تقدمه وتأخره — تأثيراً على العلم الإلهي ، في تقدمه وتأخره ، كذلك . والعلم الطبيعي هو علم الأسرار الكونية ، وهذه الأسرار يبدو أنها : أعظم من أن تستوعبها كلها طاقة إنسان . وأدق من أن يتكشف له منها ما يتكشف ، في سرعة خاطفة . وأعقد من أن تفهم على وجهها الصحيح في سهولة ويسر . ولهذا كله رد فعل على البحوث الإلهية ، فهي تسير في مدار ما تكشف لنا ، ويتكشف ، من أسرار هذا الكون :

سعة وضيقاً .

وسرعة وبطئاً .

وسهولة وصعوبة .

ولقد كان لمسألتين من مسائل العلم الطبيعي ، وما يزال ، أثرهما الخطير في محيط العلم الإلهي .
تانكهم هما :

أولاً : قدم العالم وأبديته .

ثانياً : استحقاق المادة للوجود ، هل تستحقه بذاتها ؟ أم تستحقه بمعاونة من غيرها ؟ ويتصل بهاتين المسألتين « الطبيعيتين » مسائل من العلم الإلهي :
منها :

مدى سلطة الإله ، وحدود إرادته .

وتفسير الجنة والنار ، والثواب والعقاب الأخرويين .

* * *

ويعتقد كثير من الباحثين أن :

عدم إمكان خلق شيء من لا شيء .
 وعدم إمكان تصيير شيء إلى لا شيء .
 أمور أولية ، تفصح عن أوليتيهما ضرورة العقل وبداهته .

* * *

وأصارك أيها القارئ أن دعوى البداهة في هاتين المسألتين ، استهانة
 بشأنيهما ، وصرف للعقل عن فحصهما وتمعنهما ، إنها دعوة إلى الاستئانة
 والاطمئنان ، وما أظن أن العقل البقظ يشعر بالرضى والاطمئنان حيال دعوى
 خطيرة كدعوى بداهة هاتين المسألتين .

فأين كانت البداهة يوم كان يظن أن ما تحرقه النار ، تهلكه وتقنيه ؟
 هل تولدت في النفوس وتقررت في الأذهان منذ اختراع الجهاز الذي أثبت
 أن المتحطل من الشمعة المحترقة ، يساوي وزنها قبل الاحتراق ؟
 والذي أثبت ، تبعاً لذلك ، أن الاحتراق ليس إفناء ، وأن المحترق لا يفنى !!
 هل تولدت البداهة في النفوس ، وتقررت في الأذهان ، منذ ذلك الوقت
 فقط ؟ وعن هذا الطريق فقط ؟

وهل يمكن أن تعتمد البداهة على تجربة ، أو على دليل ؟

* * *

ثم إذا كانت النار لا تُفنى ما تحرقه ، فهل انحصرت وسائل الإفناء في
 الإحراق ؟

وهل إذا كان العلم البشري ، لم يقف إلى الآن ، على وسائل أعظم من النار
 خطراً ، وأشد منها بأساً ، يكون معنى ذلك أن مثل هذه الوسائل لم توجد ،
 ولا يمكن أن توجد ؟

وهل عدم الوجدان يدل على عدم الوجود ؟
 وهل أخضع قدرة الإله — من يعتقد أن هناك إلهاً — للتجربة ، ففاس
 حدودها ، وعرف ما يدخل في هذه الحدود ، وما يخرج عنها ، وحكم بناء على
 ذلك بأن تصيير الشيء عدماً صرفاً ، خارج عن حدود المقدور ؟

* * *

ثم إذا كنا قد تأكدنا - بوساطة التجربة - أن ما كان يظن إفناء وإعداماً ، ليس إلا تحليلاً وتفريقاً ، فهاذا تأكدنا أن الإيجاد ليس إنشاء من عدم ، ولكنه تحويل من حال إلى حال ؟ هل قسنا الإيجاد من عدم ، على إعدام الموجود ، فقلنا : لما كان الثاني مستحيلاً ، كما أفادت التجربة ، كان الأول مستحيلاً ؛ لأنه مثله ، فالعجز عن الشيء ، عجز عن نظيره ؟ أم أخضعنا الإيجاد من عدم للتجربة ، كما أخضعنا إعدام الموجود للتجربة ، فظهر العجز عن الأول كما ظهر العجز عن الثاني ؟

* * *

فإن يكن الأول ، فكأن الأمر مرده إلى القياس ، فهل المقيس عليه والمقيس ، متساويان تمام المساواة ؟ هل الإعدام مثل الإيجاد ، حتى يكون العجز عن الإعدام ، دليلاً على العجز عن الإيجاد ؟ قد يكون حقاً أن تصيير الشيء إلى لا شيء ، مثل إيجاد الشيء من لا شيء ، وأن العجز عن أحدهما ، دليل على العجز عن الآخر ، ولكن هل إدراك المساواة بينهما ، على فرض أنهما متساويان ، بديهى ؟ لو كان بديهيّاً ، لما قال بعض فلاسفة المسلمين ، إن النفس الإنسانية لا تفنى ، رغم أنها حادثة . فصاحب هذا القول ، قد فرق بين الإيجاد والإعدام ، ولم يسو بينهما . وهذا يجعلنى لا أطمئن كل الاطمئنان ، إلى القول باستحالة إيجاد الشيء من لا شيء ، قياساً على عدم صيرورة الشيء إلى لا شيء . وهذا يعنى أن الأمر ليس بديهيّاً ، وإنما هو بحاجة إلى أدلة مقنعة .

* * *

وإن يكن الثاني ، وهو أن الأمر مرده إلى التجربة ، وأنا قد حاولنا إيجاد شيء من لا شيء ، فلم نستطع . فهل قضية عدم إمكان إيجاد الشيء من لا شيء وعدم إمكان صيرورة الشيء إلى لا شيء ، قضية نسبية ؟ أم قضية مطلقة ؟ أعنى أنه هل قضية عدم إمكان إيجاد الشيء من لا شيء ، وعدم إمكان

تصيير الشيء إلى لا شيء تعني أن ذلك غير ممكن في ذاته ؟ أم أنه غير ممكن فقط بالنسبة إلى قدرة البشر ؟

فإن يكن الثاني ، وهو أن المراد بيان عدم إمكان ذلك بالنسبة لقدرة البشر فهو تحول عن أصل موضوع النزاع .

وإن يكن الثاني ؛ وهو أن المراد أن ذلك غير ممكن في ذاته ، فكيف يستدل على حكم عام بدليل غير عام ؟ وهل يسوغ الانتقال إلى الحكم بعدم قدرة الخالق على ذلك ، من عجز قدرة المخلوق عليه ؟ نعم إن القدرتين قد يتساويان بالنسبة لبعض الأمور ، كالمستحيلات الذاتية ، مثل الجمع بين النقيضين ، أو رفعهما ، لفهمه مما لا تتعلق بها قدرة الخالق ، ولا تدركها قدرة المخلوق ؛ ولكن ليس كلما عجزت قدرة المخلوق ، لم تتعلق قدرة الخالق ؛ لهذا لا يسوغ الإصغاء إلى من يتخذ من عجز البشر عن إيجاد شيء من لا شيء ، دليلاً على استحالة الأمر في ذاته .

* * *

ثم إذا كانت المادة لا يمكن ولا يعقل ، أن تصير إلى عدم ، ولا يمكن ولا يعقل أن تنشأ من عدم ، أليست تكون قد استكملت خصائص الوجوب الذاتي ؟ فهل يلتزم القول بالوجوب الذاتي للمادة ، أولئك الذين يقولون : إن المادة لا توجد في عدم ، ولا تصير إلى عدم ؟

وهل يمكن الجمع بين القول :

بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ،

وبين القول :

بأن المادة في ذاتها ممكنة ، لا توجد إلا إذا وجدت أسباب وجودها ،

ولا تعدم إلا إذا تحققت أسباب عدمها .

إذا كان القول :

بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، يستلزم القول بوجوب

المادة وجوباً ذاتياً ؟ ! !

ثم إذا كانت المادة لم توجد من عدم فما الذى خصصها بما هى عليه من حجم ومقدار ؟

إن الأبعادمتناهية ، كما أثبتته الفلاسفة ، فالمادة — نتيجة لذلك — ذات حجم محدود ، ومقدار محدود .

فما الذى جعلها على هذا القدر المحدود ، وعلى هذا الحجم المحدود ؟ هل الله هو الذى جعلها كذلك ؟

وكيف . . . وليس فى وسعه أن يضيف إليها شيئاً ؛ لأن الخلق من العدم مستحيل . . . ولا فى وسعه أن ينقص منها شيئاً ؛ لأن الموجود لا يصير إلى عدم ؟ أم المادة هى التى جعلت نفسها على هذا المقدار الخاص ، وذلك الحجم الخاص ؟

وكيف جعلت المادة نفسها كذلك ؟ وهل يلتزم هذا من يقولون :

إن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم . . . ؟ إن بعض من يقول ذلك مؤمنون بوجود إله متصرف فى الكون ، فهل يستطيع هؤلاء أن يوفقوا بين إيمانهم هذا ، وبين القول بأن المادة هى التى جعلت نفسها على هذا القدر الخاص ، وذلك الحجم الخاص ؟

* * *

كل هذا يجعلنى أقول :

إن دعوى بداهة :

عدم إمكان إيجاد الشيء من عدم .

وعدم إمكان صيرورة الشيء إلى عدم .

استهانة بشأن هاتين المسألتين ، وإغراء للعقل بالكسل عن فحصهما فحصاً يفضى إلى التأكد من حقيقة الأمر فيهما .

ويجعلنى أيضاً أقول :

إنه إذا كان الميتافيزيقيون ، الذين يعيشون فى محيط عقلى صرف ، بحاجة

إلى أن يستأنسوا ببحوث الطبيعيين ؛ فإن الطبيعيين بحاجة إلى أن يستأنسوا هم أيضاً ببحوث الميتافيزيقيين .

وفي موقف للغزالي من جالينوس ، توضيح وبيان لهذه الحاجة .

فلقد ذهب جالينوس — مع من ذهبوا — إلى أن العالم أبدي ، وقدم بين يدي دعواه هذه ، قوله :

(إن فساد العالم يكون بتحوله من حال إلى حال ، وبانتقاله من شأن إلى شأن .

ولكننا نرى الشمس على حالها التي كانت عليها منذ آلاف السنين ، لم يعتورها ذبول ، ولم يطرأ عليها ضحور [١] .

ومعنى هذا أنها لن تفتى ، إذ لو كانت في طريقها إلى الفناء ، لوجب تعرضها ، خلال آلاف السنين التي مرت بها ، إلى التحلل والذبول .

أما وهي لم تذبل ولم تتحلل ، خلال هذه الآماد المديدة ، فليس لذلك إلا تفسير واحد ، هو أنها ثابتة لا تفتى ، باقية لا تزول (٢) .

هذا ما يقوله « جالينوس » بصدد نظرية « أبدية العالم » .

ولقد عول « جالينوس » ، في حكمه بعدم تعرض الشمس للذبول ، خلال عمرها الطويل ، على آلات الرصد التي كانت معروفة لعهد .

ولكن الغزالي لم يعول على الأرصاد الجوية ، ولم يقف من المسألة موقفاً يحوجه إلى أن يستمد معلوماته عنها ، من العلم الطبيعي ، وإنما وقف منها موقفاً عقلياً صرفاً ، وقف منها موقف المهيمن على البحوث الطبيعية يقومها ويسدد خطاها .

قال الغزالي :

[الاعتراض عليه من وجوه :

(١) هذا ليس ترجمة حرفية لعبارة جالينوس ، ولكنها رواية بالمعنى — انظر تهافت افلاسة : مسألة في إبطال قوّم في أبدية العالم والزمان والحركة .

الأول :

أن شكل هذا الدليل أن يقال :
 إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول .
 لكن التالى محال .
 فالمقدم محال .

وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطى المتصل » .
 وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ^(١) ،
 ما لم يضاف إليه شرط آخر ، وهو قوله :
 إن كانت تفسد ، فلا بد أن تذبل .
 فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم ؛ إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقول :
 إن كانت تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد أن تذبل فى طول المدة .
 أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .
 ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء ، إلا بالذبول ؛ بل الذبول أحد وجوه الفساد ^(٢) .
 ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة ، وهو على حال كماله .

الثانى :

أنه لم سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فن أين عرف أنه لا يعتريها
 الذبول ؟

أما التفاته إلى الأرصاد فحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

(١) المقدم غير الصحيح ، هو قوله : [إن كانت تفسد] وكان على الغزالى أن يقتصر
 على قوله : [وهو قوله : إن كانت تفسد] دون ضمنية : (فلا بد أن تذبل) لأن المقدم الذى
 يريد أن يبين أن صحته تتوقف على ضمنية شرط إليه ، هو قوله : [إن كانت تفسد] .
 أما قوله : [فلا بد أن تذبل] فهي زيادة لا لزوم لها ، لأنها التالى الذى لم يكن موضع نقد .
 ويتجه نقد الغزالى فى هذا الاعتراض : إما إلى المقدم الذى يلزمه شرط لا بد منه وإما إلى الملازمة التى
 بين التالى والمقدم ، إذ هي مفقودة إن لم يوافق على إضافة الشرط .

والشمس التي يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يتبين للحس ^(١) .
فلعلها في الذبول ، وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم المناظر ، لا يعرف إلا بالتقريب . وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم ، وهى قابلة للفساد .

ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً .
فأعمل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ما ينقص من الياقوتة ، في مائة سنة .
وذلك لا يظهر للحس .
فدل أن دليله في غاية الفساد] .

* * *

إنهما طعنتان يصوبهما رجل الميتافيزيقا ، رجل العقل الصرف ، والنظر المجرد ، نحو رجل الفيزيقا ، رجل الأرصاد ، والأبحاث المادية .
طعنتان قاتلتان :

أما أولاهما : فتسمو بالفكر عن أن يضيق ويجمد ، ويلتزم حدود الإلalf والعادة ؛ لا يبرحهما ، ولا يتخلص من أثرهما .

نعم . . . إنه لا يستطيع عاقل أن يزعم أنه إذا كنا لم نصادف في حياتنا طريقاً لفساد الكائنات ، سوى الذبول ، فلا بد أن يكون الطريق الوحيد إلى الفساد ، هو الذبول .

من ذا الذى يستطيع أن يزعم ذلك ؟ اللهم لا أحد ، إلا رجل الإلف والعادة ، لا رجل العقل المفكر ، والذهن المتحرر .

(١) إذا كان نقصان مقدار جبال من الشمس لا يكاد يؤثر فيها ، ولا يكاد يعرف ، بافتراض أنها أكبر من الأرض مائة وسبعين مرة على ما كان يقول الأولون ، فإن نقصان هذا المقدار يزداد تضائل أثره ، ويزداد خفاء أمره ، بافتراض أن حجمها يزيد عن حجم الأرض مليوناً وبضع مئات من المرات كما يقول المحدثون .

وأما ثانيتهما ؛ فنفترض جواز حصول الذبول الذى ينكره جالينوس . وتهم الوسائل التى عول عليها « جالينوس » فى الجزم بعدم حصوله .
لأنها حجة عقلية أيضاً ، تلك التى يتذرع بها الغزالي . إنه يفترض جواز الحصول ، ولا يدعى أنه قد توصل إلى إدراك الحصول بالفعل ، بآلات تيسر له ولم تيسر لجالينوس .

لأنه يشكك جالينوس فى وسائل الجزم بعدم الحصول .
ومرة أخرى ينتصر العقل على التجربة ، وينتصر العقل على التجربة بواسطة التجربة نفسها .

فها هى ذى المراسد تطلعننا بين وقت وآخر ، باكتشاف حدوث انفجارات شمسية ، انفجارات تحدث بقاءً وتغيرات على سطحها ، تزيد مساحتها على مساحة سطح الأرض عشرين مرة .

ولا تقتصر المراسد فى إثبات حدوث هذه الانفجارات ، على مشاهدة مواضع الانفجارات ، بل تؤكد ، بما ينشأ عن الانفجارات من تيارات هوائية وموجات كهربائية ، تؤثر فى أوضاع الحياة على سطح الأرض .
فلو طالع جالينوس هذه الانفجارات وآثارها ، لم ينكر أن الشمس تتعرض للذبول .

يا لله . . . ! ما أعظم ما أعطينا من عقل ، وما أجل ما وهبتنا من فكر ،
لأنهما شعلتان من نورك ومدد من قدرتك ، لا يضل من يهتدى بهما ، ولا يغلب من يلوذ بخصمهما .

فها هو ذا الغزالي ينتصر على جالينوس ، لسبب واحد ، هو :
أن الغزالي تذرع بالعقل ، والنظر السديد ؛ وأن جالينوس ، استمسك بالملوف ، وركن إليه ، وجمد عليه .

ألا فليعتبر بهذا ، أوامك الذين يجمدون على التجارب ، ويتخذون منها وحدها سبيلاً للعلم والمعرفة ، ويرون أن الوجود هو ما جربوه ، ولا شئ غير ما جربوه .

ألا فليعلم هؤلاء ، أن التجربة ذاتها ، في اتساعها ، وشمولها ، على مدى الأيام ، سوف تظهر صدق أفكار كانت تقف وحدها في الميدان رأياً مجرداً ، تطارده التجربة المحدودة ، ويتنكر له الأفق الضيق .

* * *

وأحب أن أختم كلمتي هذه بالإشارة إلى أن القول ، بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، قول بتقديم العالم .
ولكن القول بتقديم العالم ليس دائماً متوقفاً على القول بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم .

فالغزالي قد حكى في كتابه التهافت ، الذي أقدم له بهذه الكلمة ، رأى قوم يذهبون إلى أن المادة ممكنة إمكاناً ذاتياً ، بمعنى أنها تحتاج إلى من يمنحها الوجود ، وإلى من يسلبها الوجود ، وردوا أسباب القول بتقديمها إلى أمور خارجة عن طبيعة المادة ذاتها ، ترجع إلى صفات الإله ، وما ينبغي أن تكون عليه شئونه .
وأمامك الموضوع مبسوطاً في كتاب التهافت ، عرضه الغزالي في سهولة ويسر ، كما هو شأنه في كل ما عرض من موضوعات في هذا الكتاب .

سليمان دنيا

مصر الجديدة في ٩ ربيع الآخر سنة ١٣٧٧
١ نوفمبر سنة ١٩٥٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية

إنه ليهمنى — وأنا أقدم الطبعة الثانية لكتاب التهافت — أن أشير فى إيجاز إلى المسائل الآتية :

أولاً : صلة كتاب التهافت بالفلسفة .

ثانياً : مدى احتياط الغزالى ، ومقدار أمانته فى تصوير الآراء التى سيناقشها .

ثالثاً : صدق أفكار الغزالى فى فلسفة المحدثين والمعاصرين :

(أ) موقف ديكارت وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة ، والغزالى ، من المعرفة .

(ب) موقف ديكارت والغزالى من الوحي .

(جـ) موقف الغزالى وأرباب الوضعية الحديثة من العلوم التجريبية .

* * *

أولاً : صلة كتاب تهافت الفلاسفة ، بالفلسفة ، وبالفلسفة الإسلامية على وجه خاص .

ولقد يشير إليها وضعه — بجانب كتاب الإشارات لابن سينا — ضمن منهاج الفلسفة للدراسات العالية .

فإن هذا يعنى — فى نظر واضعى البرنامج على الأقل — أن التهافت — كالإشارات — كتاب فلسفة . ولكن كتاب التهافت صريح فى أنه — من أوله إلى آخره — بيان لما تنطوى عليه الفلسفة من سخف وهذيان ، وهل يمكن أن تحكم الفلسفة على نفسها بأنها سخف وهذيان ؟ ثم إن مؤلف كتاب التهافت

يصرح في مواضع كثيرة^(١) . بأن غرضه من تأليف كتابه هذا هو هدم الفلسفة وزعزعة ثقة الناس فيها وبيان أنها عمل فاشل غير ناجح ، وهل يكون فلسفة ما يثبت أن الفلسفة عمل فاشل ؟

هذان سؤالان يثيرهما اعتبار كتاب « تهافت الفلاسفة » - الذي يحاول هدم الفلسفة - داخلاً ضمن دائرة الفلسفة ، والإجابة عليهما بالسلب أو بالإيجاب ، تتطلب قبلاً تحديد معنى الفلسفة في نظر المسلمين . ففي ضوء هذا التحديد يمكن القول بأن كتاب التهافت داخل ضمن - أو خارج - دائرة الفلسفة . فلو اتسع معناها لشمول ما يكون بحثاً فيها وحكماً عليها ، ولو بأنها سخف وهذيان ، صح اعتبار كتاب التهافت ، كتاب فلسفة ، وإن ضاق معناها عن قبول مثل هذه المحاولة ، لم يصح اعتبار كتاب التهافت كتاب فلسفة .

فما هي الفلسفة الإسلامية إذن ؟

أهي مجموعة الآراء التي ارتأها الفارابي وابن سينا ومن نحا نحوهما ، في الله والنفس الإنسانية مثلاً ، دون نظر إلى الطريق التي تأدوا منها إلى هذه الآراء ؟ إن كان ذلك هو ما اصطلاح على تسميته بالفلسفة الإسلامية ، فكتاب التهافت ليس منها ؛ لأنه محاولة لهدم هذه الآراء والتشنيع عليها . إلا أنه - في هذه الحال - لا بد من التساؤل عن مبررات تخصيص ما لابن سينا والفارابي من آراء - دون ما لغيرهما - باسم الفلسفة ؛ فإن قصر اسم الفلسفة على طائفة من الأفكار - دون طائفة أخرى - إذا لم يدخل في اعتبار المسمى رعاية طريق خاص لاستمداد الأفكار منه ، يكون تحكماً صرفاً .

وإذ لا مبرر يدعو لذلك ، فلا بد من البحث لاسم الفلسفة عن معنى آخر . وأظهر ما يقال في هذا الصدد هو ، أن الفلسفة هي : العمليات الفكرية ، والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصواب .

(١) خذ مثلاً قوله : « ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسألتهم نقيية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم » .
وقوله : « ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فنستصفي فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا »

وفي دائرة هذا المعنى يقع العمل الذي قام به الغزالي في كتابه التهاافت ؛ فإنه :
إذا كان ابن سينا قد عول على العقل واستلهمه ، فكذلك صنع الغزالي . وإذا
كان ابن سينا يسلك مسلكاً عقلياً صرفاً يبين به مثلاً وجوب أن يكون العالم
قديمًا فيقول :

• • •

[وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة :
من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ،
ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل . . .]

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل ،
سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن موجودة أصلاً .
[فإذا لم يكن شيء معوقاً من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه
ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، فإذا وجدت
— كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك — وجب وجود المعلول ؛ وإن
لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما بإزائه أبداً ، أو وقتاً ما ، كان ما بإزائه وقتاً ما .
وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد
أن يجب عنه سرمداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولاً — بسبب أنه لم يتقدمه عدم
زمانى — فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى ^(١)] .

ويقول :

[فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والحدود ،
هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف
للنوى الإنصاف ضعفه ^(٢)] .

(١) الفصل الثامن من النقط الخامس من « الإشارات والتنبيهات » طبع دار المعارف .

(٢) الفصل الثاني عشر من النقط الخامس من « الإشارات والتنبيهات » طبع دار المعارف .

« وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره ، فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره ، كما نهت عليه ^(١) » .

* * *

أقول : إذا كان ابن سينا يسلك هذا المسلك العقلي ، غير مبال بما عسى أن يكون هناك من نصوص دينية ، تفيد بظاهرها ، حدوث العالم ؛ فإن الغزالي يعول أيضاً على العقل وحده في إثبات حدوث العالم فيقول مخاطباً ابن سينا والفارابي : [بـم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة] ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما الخيل له ؟

فإن قيل هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر ألبة ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ، ضروري ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب . . .

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء — أي شيء كان — تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً أوسط — وهو الطريق النظري — فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المتعقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ، فلا بد من إقامة برهان — على شرط المنطق — يدل على استحالة ذلك . . .

فإن قيل نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بنام شروطه من غير موجب ، ويجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكمليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون ؛ لا يقاس العلم القديم بالحادث .

وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ؛ والكل واحد .

فلو قال قائل : اتحاد العاقل ، والعقل ، والمعقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ؛ إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته ، محال بالضرورة ، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم ، وعن قول جميع الزائعين علواً كبيراً — لم يكن يعلم صنعته أليته .

بل لا نتجاوز لإلزامات هذه المسألة فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ، ونصفاً ؛ فإن فلک الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ؛ فتكون أدوار زحل ثلاث عشر أدوار الشمس . وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ؛ فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة . ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنها ثلاث عشرها ، بل لا نهاية لأدوار فلک الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واليلة مرة .

فإن قال قائل : هذا مما يعلم استحالاته ضرورة . فهاذا تنفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع ووتر جميعاً ؟ أو لاشفع ولا وتر ؟ فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً ، أو لاشفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه

ضرورة ، وإن قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترّاً بواحد ، فكيف أعوزما لانهائية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى يصير به شفعاً ؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر . . . [الخ].

* * *

هكذا يسرف الغزالي فى البحث العقلى حول هذه المسألة إسرافاً ، وبمعنى فيه إمعاناً . وعساه لا يبعد عن الحق من يقول : إن منهج الغزالي فى بحث هذه المسألة أوضح وأدق من بحث ابن سينا . فهل يوجد — إذن — ما يبرر اعتبار أحد المسلكين فلسفة دون الآخر ؟

نعم إن مسلك الغزالي فى كتاب التهاافت قائم فى معظمه على التشكيك والنقد ، ولكن التشكيك عمل علمى له قيمته ؛ فإن بعض الفلاسفة يذهب إلى القول بأن : [وظيفة الفلسفة لا تقوم فى وضع حلول للمشاكل ، بل تقوم فى تنفيذ الحلول الموضوعية للمشاكل ^(١)] .

ومن عدم الإنصاف أن يعتبر التشكيك والنقد أعمالاً سلبية عديمة الفائدة ، لإنهما — فيما أعتقد — أعمال تساعد على بناء وتشديد من نوع آخر .. فلو أن شخصاً اعتقد أن طريقاً معينة يمكن أن توصل إلى الحق ، فكشف له إنسان عن نقص فى هذه الطريق وأظهر له مثالبها وعيوبها ، فإن ذلك الإنسان يكون قد صرف ذلك الشخص عن باطل ، ونبهه إلى ضرورة البحث عن طريق أخرى عساه تكون أليق بالغرض المطلوب .

إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية ، لم يكن عمله هذا — وهو هدم لشيء يسمى فلسفة — عملاً سلبياً ؛ إن عمله هذا كان خطوة تمهيدية لا بد منها ، للوصول إلى نظريته الجديدة التى ملأ بها فراغ النظرية التى استبعدتها . إذ لو لم ينقد نظرية المثل الأفلاطونية — بل آمن بها — لم يكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها .

وإذا كان النقد داخلا هكذا ، في نطاق الفلسفة ، فكتاب التهافت — إذن — فلسفة .

نعم إن هدف كتاب التهافت هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية ، ولهذا ، يحاول الغزالي فيه أن يمتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تتعرف منه المسائل الإلهية ، ولكن الغزالي إذ يحاول ، تقييد سلطة العقل ، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية . فإذا عمل هذا هو محاولة عقلية لإثبات قصور العقل في ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن للعقل حداً يجب الوقوف عنده .

فن نظر إلى الغاية من كتاب التهافت — تلك التي يصورها الغزالي نفسه ، بأنها انتزاع الثقة من الفلسفة — ورآه ، لهذا ، بعيداً من نطاق الفلسفة ، فهو مضطر إلى اعتبار وسيلته — تلك التي تقوم على استعراض مناهج الفلاسفة وأدلتهم ، واستخدام العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها ، وضعفها وركتها — عملاً داخلاً في صميم الفلسفة . إنه عمل يمكن تصويره بأنه بحث في طاقة العقل ، وهل يمكن أن يكون عمل كهذا بعيداً عن مجال الفلسفة ؟ ولقد قال أرسطو قديماً :

[إن من ينكر الميتافيزيقا ، يتفلسف ميتافيزيقياً] .

وقال :

[فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فإذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له] .

ولقد قال حديثاً بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين عن خصومهم من الفلاسفة الوضعيين :

[إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ، إن موقفهم من إنكار الفلسفة موقف فلسفي لا محالة] .

وعلى هذا القياس يكون الغزالي قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة ، فالتهافت — إذن — إن لم يكن فلسفي الغاية فهو فلسفي الموضوع .



ثانياً : احتياط الغزالي وأمانته في تصوير أفكار خصومه التي يعرضها توطئة للرد عليها .

وأقول بصدده : إني ما زلت أذكر حتى الآن سؤالاً تقدم به زميل لي — ونحن طلاب — إلى أستاذ الفلسفة الذي كان يدرس لنا في ذلكم الوقت — نصوصاً من « كتاب التهافت » يقول فيه : أليس يجوز أن يدلّس الغزالي على خصومه ، فيعرض أفكارهم في صورة ركيكة مشوهة ، حتى يتأتى له ردها وإبطالها والتشنيع عليها ؟ ثم كيف يسوغ أن نثق بالغزالي في تصوير آراء الفلاسفة مع أنه على خلاف شديد معهم ؟

لقد آلمني — آنذاك — هذا السؤال ، وأدخل على نفسي شيئاً من الكآبة والحزن ، لم أتبين على وجه التحديد — يومئذ — سببهما . وأغلب الظن أن طبعي الشابة البريئة — وقتئذ طبعاً — لم تستسغ أن يقال عن العلماء — وهمهم الحق والخير والجمال — إنهم في مسالكهم العلمية ، يفعلون ما يفعل الأشرار الذين يختصمون على العرض الثاني ، ويلفقون الأقوال ويزورون الشهود ، ليكسبوا خصومهم ولو بطريق الباطل ؛ إلى غير ذلك من هذيان يترفع عنه شرف العلم ، ويأباه كمال العلماء ويتعارض مع مهمتهم التي انتدبهم الحق لها . إلا أن ثورتي الداخلية هذه — التي أبقيتها سرّاً بيني وبين نفسي — لم تمنح معالم السؤال من ذاكرتي ، ولم تعف على آثاره ، خاصة وقد أجاب الأستاذ المدرس صاحب السؤال بأن بعض المستشرقين قد أثار نفس المشكلة ، ورمى الغزالي بنفس التهمة . ولقد كان في الإجابة على هذه الصورة ، ما جعل الزميل — صاحب السؤال — يدلّ بسؤاله ويكبر من شأنه ، وجعلني — في الوقت ذاته — أنضاع أمام نفسي وأفهم أن ما أضفيت على الحقيقة من سمو ، وعلى العلماء من كمال ، إنما هو من صنع الخيال ، ليس له من واقع الأمر نصيب .

لقد كان لاسم « الاستشراق » ، في النفوس من الإكبار والتقديس ما يجعل من العسير على المرء أن يخالف مستشرقاً في رأي يراه ، أو يراجع فيه .

لقد مرت الأيام سراعاً ، ورأيتني باحثاً عن الغزالي وكاتباً عنه ، ثم ناشراً لكتاب التهافت ومعلقاً عليه ، ثم مبعوثاً بإنجلترا ومتعرفاً إلى المستشرقين عن قرب وقارئاً لهم ، ثم مدرساً « كتاب التهافت » لطلاب نفس المرحلة التي كنت بها يوم أن تقدم الزميل الأنف الذكر بسؤاله ، ومدرساً - في الوقت ذاته - « كتاب الإشارات » لابن سينا في المرحلة التي دونها مباشرة .

ولقد تبين لي أنه قد أريد بوضع « كتاب الإشارات » في مرحلة دون المرحلة التي يُدرس فيها « كتاب التهافت » إتاحة الفرصة لمعرفة الفكرة الفلسفية - في مصدرها الأصيل - قبل التعرض لرأى الغزالي فيها ، ليكن التأكد من أن خصومة الغزالي للفلاسفة حملته - أو لم تحمله - على تشويه أفكارهم .

ولتحقيق هذه الغاية كان لابد لي أن أقرأ من « كتاب التهافت » مع الطلاب ، نفس المسألة أو المسائل التي سبق أن قرأتها معهم في كتاب الإشارات : وفي هذه الحدود الضيقة استطعت أن أتبين أن الغزالي - في سلوكه مع الفلاسفة - لم ينحرف بآرائهم عن وضعها الصحيح . بل إنه - على العكس من هذا - قد أضنى عليها إشراقاً وصفاء لا يجدهما المرء عند ابن سينا . خذ مثلاً دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم . اقرأ هذا الدليل كما يعرضه ابن سينا ، ثم اقرأه كما يعرضه الغزالي ، وتبين - بعد ذلك - أي العرضين أوضح وأنضر ، وأقوى وأرصن .

اقرأ ابن سينا في الإشارات حيث يقول :

* * *

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له . وأنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا يتوجد عنه أصلاً ؛ وحال بخلافها .

ولا يجوز أن تسنح لإرادة متعددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً . وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك ، بلا تجدد حال وكيف تسنح لإرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهده له التجدد فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد .

وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر زال ، مثلاً ، كحسن من الفعل ، وقت ما تيسر ، أو معين ، أو غير ذلك ، بما عد ، أو كقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق ، أو غير ذلك كان فزال .

فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والحدود ؛ هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم في كل حال ، ليس في حال أولى بليغاب السبق من حال .

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره ^(١) .

* * *

ثم اقرأ الغزالي ، واعجب كيف ركز دليلهم في هذه العبارة الوجيزة الجامعة : [يستحيل صدور حادث من قديم بغير واسطة أصلاً] .

ثم راح يشرحها شروحاً مختلفة يعتبر كل واحد منها كأنه دليل قائم بنفسه ، فيقول :

أولاً : [إنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً فإذا حدث بعد ذلك لم يخل :

إما أن يكون قد تجدد مرجح .

أو لم يتجدد .

فإذا لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك .

وإن تجدد مرجح ، فن محدث ذلك المرجح ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث

من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم] .

وثانياً : [وبالحملة فأحوال القديم ، إذا كانت متشابهة فيما أن لا يوجد عنه شيء قط .

ولما أن يوجد على الدوام .

فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال] .

وثالثاً : [وتحقيقه أن يقال : لمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض .

ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ، ثم على وجودها .

بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً ، فتكون قد حدثت الإرادة . وحدوثه في ذاته محال ؛ لأنه ليس محل الحوادث . وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريداً .

ولنترك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ؟ وأنه من أين حدث ؟ ولمَ حدث الآن ولم يحدث قبله ؟ أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فإن جاز حدث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟

وإن حدث باحداث الله ، فلمَ حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ألعدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة ، فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ؟ عاد الإشكال بعينه .

أو لعدم الإرادة ؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة ، وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

فاذن تحقق بالقول المطلق ، أن صدور الحادث من القديم ، من غير تغير أمر من القديم — في قدرة ، أو آلة ، أو وقت ، أو غرض ، أو طبع — محال

وتقدير تغير حال محال ؛ لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ،
والكل محال .

ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة] .

* * *

ذلك هو عرض ابن سينا للدليل قومه ، وهذا هو عرض الغزالي لدليل خصمه ،
فأيهما أوضح وأدق ؟ وهل كان الغزالي يستطيع أن يعرض الدليل في صورة أدق
وأوضح من هذا ، لو أنه كان يدين بما يدين به ابن سينا ؟

* * *

وهاك أيضاً مثلاً آخر يتضح منه موقف الغزالي تجاه خصومه . لقد
وجدت الغزالي — وأنا أقرأ التهافت لإعدادة للنشر في المرة الأولى — يقرر عنوان
المسألة العشرين هكذا :

[مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ،
ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحدور العين ، وسائر ما وعد به الناس ؛
وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب
روحانيين ، هم أعلى رتبة من الجسمانيين] .

ثم يسوق الدليل التالي على لسان الفلاسفة ، تبريراً لإنكارهم البعث الجسماني :
[وأما تقدير بقاء النفس وردّها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو : لو تصور
لكان معاداً ؛ أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتها ؛ لكنه محال ؛ إذ بدن الميت
يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل ماء ، وبخاراً ، وهواء ،
ويعتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه ، امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه .

ولكن إن فرض إمكان ذلك ، اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو :

إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، فينبغي أن يعاد الأقطع ،
ومجدوع الأنف والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ؛ وهذا مستقبح ، لا سيما
في أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة ، فإعادتهم إلى
ما كانوا عليه من الهزال عند الموت ، في غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .
 وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره ، فهو محال من وجهين :
 أحدهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان — وقد جرت العادة به في
 بعض البلاد ، ويكثر وقوعه في أوقات القمح — فيتعذر حشرهما جميعاً ؛ لأن
 مادة واحدة ، كانت بدنناً للمأكول ، وصارت بالغذاء بدنناً للآكل ، ولا يمكن
 رد نفسين إلى بدن واحد .

والثاني : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً ، وقلباً ، ويداً ، ورجلاً ؛
 فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلة غذاء
 البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء .
 فنفرض أجزاء معينة قد كانت مادة لحملة من الأعضاء ، فإلى أى عضو
 تعاد ؟ .

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس الناس ؛ فإنك إذا
 تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث الموتى ،
 قد تترت وزرع فيها وغرس ، وصارت حباً وفاكهة ، وتناولتها الدواب ،
 فصارت لحماً ، وتناولناها فصارت أبداناً لنا . فما من مادة يشار إليها إلا وقد
 كانت بدنناً لأناس كثيرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً
 ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية
 والأبدان أجسام متناهية ، فلا تنفي المواد — التي كانت مواد الناس — بأنفس
 الناس كلهم ، بل تضيق بهم .

* * *

فحضرني ما كنت قرأته قبل ذلك في كتابي « النجاة » و « الشفاء »
 لابن سينا بخصوص هذه المسألة ، وفيه التصريح بالبعث الجسماني ، فذكرت على
 الفور ، موقف الزميل الذي نبه إلى وجوب الحذر من أن يدلّس الغزالي على
 خصومه ، وهو يروى لهم وينقل عنهم ، فأثبت — بهامش المسألة العشرين من

كتاب التهافت التي يصرح الغزالي فيها بأن الفلاسفة أنكروا البعث الجسماني ،
والتي يروى فيها دليلاً ، على لسانهم ، يجعل وقوع البعث الجسماني أمراً مستحيلاً
— النص الكامل الوارد في النجاة بخصوص هذه المسألة . وفيه قسم ابن سينا
البحث قسمين :

خصص واحداً منهما للحديث عن البعث الجسماني ، وقد جاء على اختصاره
وقصره ، صريحاً واضحاً ، دالاً على أن صاحبه يؤمن بالبعث الجسماني إيماناً
عميقاً ، ويوقن به إيقاناً شديداً .

أما ثانيهما : فقد خصصه لشرح البعث الروحاني وقد جاء مستفيضاً
مطولاً ، وفيه غموض والتواء ، بل فيه عبارات تشير إلى نفي البعث الجسماني .
وهكذا ظهر البحث في جملة متضارباً ^(١) ، لكن تضارب ابن سينا
وتعارض موقفه بالنسبة للبعث الجسماني في النص الواحد ، لم يصح — عندى —
شفيحاً للغزالي في أمرين أخذتهما عليه :

أولهما : أنه إذا كان ابن سينا متعارضاً يثبت البعث الجسماني وينفيه ،
فن أين للغزالي القطع بأن ابن سينا ينكر البعث الجسماني ؟ ولماذا يأخذ طرفاً معيناً
من الطرفين اللذين يتردد بينهما ابن سينا ويسجله عليه ، ويضرب بالآخر عرض
الحائط ؟

وثانيهما : التساؤل عن مصادر الدليل الذي يرويه الغزالي بلسان خصومه
على أنه عدتهم ومستندهم في إنكار البعث الجسماني ؛ إذا لم يرد للدليل الذي حكاه
الغزالي في التهافت على لسان الفلاسفة ، تعزيراً لإنكار البعث الجسماني ، ذكر
لا في « الشفاء » ولا في « النجاة » وهما أوسع وأشهر ما كتب ابن سينا في الفلسفة .
ولأني — في ذلك الوقت — لم أجد للغزالي مخرجاً من هذا الذي اعتبرته منه
تورطاً وافتیاناً على الحقيقة وعلى خصومه ، فقد أنحيت عليه باللائمة قائلاً
في التعليق على النص المقتبس من كتاب النجاة :

(١) انظره في هامش المسألة العشرين من هذه الطبعة أيضاً ، إذ أثرت استبداده صيانة
للعالم الماضي .

[هذا هو رأى ابن سينا فى البعث ، وهو — كما ترى — شطران :
أحدهما : يرجع فيه إلى الشريعة الإسلامية ، وما جاء فيها عن بعث البدن
ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

وثانيهما : يرجع فيه إلى العقل وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها
وعذابها وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المدعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء فى الشطر الثانى يكاد
يودى بما جاء فى الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة فى الخلاص
من البدن ، فالنفوس التى توافرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من
الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استذوقت سعادتها واستكملتها .
والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين
الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألّت .

ولقد ورد فى عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير
رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجسمانى ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .
فهل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء فى الشطر الثانى وإنما ذكر الأول تقيّة ؟
هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية ،
من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فىهما العصمة والنزاهة عن
الخطأ ؟

إن كان الأول فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقيّة فى غير هذه المسألة ،
مما لا يقل خطره فى نظر خصومه عن خطرها ، كالقول بقدم العالم ؟
وإن كان الثانى ، فكيف غاب عنه هذا التناقض الواضح بين الجانبيين ،
فإن كلا منهما ينفى ما يشبه الآخر ؟

فى الحق أن موقف ابن سينا فى هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .
ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبيين ويضرب بالآخر
عرض الحائط ؟ وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبيين
[يشاء ؟]

هذا ما قلته — في الطبعة الأولى — تعليقاً على نص « النجاة » و « الشفاء » المتعارض ، بعضه مع بعض ، وتعليقاً على موقف الغزالي الغامض أيضاً بالنسبة إلى في ذلكم الوقت ، وبالرغم من أن هذا هو الذى انتهى إليه — آنئذ — فقد ظلت غير مرتاح ، لا إلى موقف ابن سينا في تردده واضطرابه ، ولا إلى موقف الغزالي في افتياته وتهجمه . هكذا تصورت الرجلين في ذلكم الوقت :

أحدهما مضطرب متردد .

والآخر مفتات منهجم .

ثم لبثت غير مطمئن إلى هذا التصوير ، إلى أن ساقى لي الصدفة مخطوطاً صغيراً لابن سينا ، عنوانه :

« رسالة أضحية في أمر المعاد » .

فلما قرأته وجدته صريحاً في إنكار البعث الجسماني ، ووجدته يشتمل على نفس الدليل الذى حكاها الغزالي في التهافت على لسان الفلاسفة ، فيقول ابن سينا في هذا المخطوط :

[إنه لا يخلو :

إما أن تكون النفوس تعود إلى المادة التى فارقها .

أو إلى مادة أخرى .

وقيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول : إنهم يرون عودها إلى

تلك المادة بعينها ، فحينئذ لا يخلو :

إما أن تكون تلك المادة هى المادة التى كانت حاضرة عند الموت .

أو جميع المادة التى قارنته جميع أيام العمر .

فعلى الأول : أى إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن يبعث المجذوع ، والمقطوع يده في سبيل الله ، على صورته تلك ، وهذا قبيح عندهم .

وإن بعث جميع أجزائه ، التى كانت أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبعث يداً ، ورأساً ، وكبداً ، وقلباً . وذلك لا يصح ؛ تهافت الفلاسفة

لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها إلى بعض في الاغتذاء ،
• يغتذى بعضها من فضل غذاء البعض .

ووجب أن يكون الإنسان المغتذى من الإنسان — في البلاد التي يحكى أن
غذاء الناس فيها الناس — إذا نشأ من الغذاء الإنساني ، أن لا يبعث ؛ لأن
جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبعث في غيره ، أو يبعث هو وتضعج أجزاء غيره ، فلا يبعث ؟
فإن أجبت بأن المعاد ، إنما هو بالأجزاء الأصلية ، وهي الباقية من أول
العمر إلى آخره ، لا جميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذا الجزء فضلة في
الإنسان ، إن أكله فلا يجب إعادة فواضل المكلف ، ثم إن كان من الأجزاء
الأصلية للمأكل أعيد فيه وإلا فلا .

وإن قالوا إن المبعوث من أجزائه أجزاءه التي تصلح بها حياته ، فلا خلاص
فيه ؛ لأنها قد تربت ، وتساوت في أن يكون بعضها مقوماً للحياة ، وبعضها نافعاً
غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ؛
فقد رفعوا حكم العدل الذي يراعونه في بعث أعضاء البدن ، إلا أن يجعلوا للأجزاء
المخصوصة بالبعث خصوصية^(١) بمعنى زائد عليها ، وهو أنها في حال الحياة الأولى
كانت مادة للأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكيم ، لا فائدة فيه
ولا جدوى ، بوجه من الوجوه : أعني تخصيص بعض أجزاء الأعضاء المتشابهة ،
بالبعث ، دون بعض ، هو القول بتصيير عدم معنى كان سبباً في استحقاق
شيء لمعنى دون غيره ، وحال العدم الكائن ، والممكن الكون ، الغير الكائن في
المادة القابلة لها ، واحدة .

وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة
جثث الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الأغذية ، وتغذى
بالأغذية جثث أخرى ، فأني يمكن بعث مادة ، كانت حاصلة لصور في
إنسانين في وقتين ، لهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة^(١) [٩]

(١) رسالة أضحية في أمر المعاد ، ص ٥٥ ، ٦ ، ٧ طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩ .

فأدركت أهمية كتاب « رسالة أضحوية في أمر المعاد » بالنسبة لموقفى ابن سينا والغزالي معاً .

أما بالنسبة للغزالي ففيه تصحيح لموقفه ، وبيان أنه - في هذه المسألة على الأقل - أمين في حكاية آراء خصومه .

وأما بالنسبة لابن سينا ففيها إخراج لموقفه عن نطاق التردد والتعارض إلى نطاق آخر أوضحته في مقدمتى لهذه الرسالة التى رأيت ضرورة نشرها .

هكذا في هاتين المسألتين :

(أ) مسألة استحالة حدوث العالم .

(ب) ومسألة استحالة البعث الجسمانى .

يظهر الغزالي أميناً في خصومته ، دقيقاً في روايته .

أما الحكم عليه بالنسبة لباقي مسائل الكتاب ، فيحتاج اطلاعاً أوسع ، وبحثاً أشمل . وقد يعترض هذا الطريق صعوبات ، أهمها أن لخصوم الغزالي من الفلاسفة - الذين يصور الغزالي آراءهم في كتابه التهافت ، للرد عليها - مناهج في التأليف معقدة ، وطرائق ملتوية .

خذ مثلاً موقف ابن سينا من مسألة البعث الجسمانى كما وردت في الشفاء أوسع كتبه شهرة ، وأبعدها صيتاً ! تجده يصرح فيه بالبعث الجسمانى ! فلو قنع المرء بما جاء فيه بخصوص هذه المسألة ، وراح يقرنه ، بما يحكيه الغزالي عنه ، لخرج بالنتيجة الحائرة الفلقة التى خرجت أنا بها قبل عثورى على المخطوط الصغير ، الذى كان منزوياً في ركن ضيق مظلم من أركان دار الكتب المصرية ، فقبل العثور على هذا المخطوط كان لا بد للغزالي أن يعرض للغمز واللمز ، بل إنه لم يزل - حتى بعد ظهور هذا المخطوط - معرضاً لذلك ! إذ لم يتح لخمرة الباحثين قراءته .

ثم ما هي الوسيلة لقراءة كتب ابن سينا جميعها ، وهي كثيرة كثرة مفرطة ، وفضلاً عن كثرتها فهي مبعثة في الأقطار والقارات ؟ وليت الأمر واقف عند ابن سينا وحده ، فإن الغزالي يصرح بأنه يرد على ابن سينا والفارابي أيضاً ، فن

أين لنا الظفر بمجموع كتب الرجلين ، ودون الوقوف على جميع كتبهما لا يصح لنا القطع بأن الغزالي مدلس ! إذ قد يكون ما ينقله موجوداً فيما لم تصل إليه أيدينا من كتب .

ولقد بدا لي أن أنشر كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، نشرأ علمياً دقيقاً ، فإن ذلك طريق يبدو أقصر من طريق الإحاطة بجميع كتب الفارابي وابن سينا ، فإنه إن مر ابن رشد بالمسألة ولم يتهم الغزالي فيها بتحريف أو تغيير ، أمكن لنا أن نطمئن إلى أمانة الغزالي ودقته في روايته ، إذ أن ابن رشد أعرف بزملائه الفلاسفة منابهم ، فإن أشار إلى تحريف أو تبديل ، تعقبناه لنعرف منشأه وسببه .

على أن في نشر كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد - نشرأ علمياً مصححاً - إلى جانب كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي فائدة عظيمة أخرى ؛ تلك أنه يساعد على إحقاق الحق في هذه المسائل التي كانت وما تزال مثار حرب جدلية عنيفة ، بين شيعة ابن سينا ، وشيعة الغزالي ، لهذا فساخذ نفسي بنشره بعد الفراغ من كتاب الغزالي إن شاء الله ^(١) .

* * *

وثالثاً - صدى أفكار الغزالي في فلسفة المحدثين .

(١) شك ديكارت وشك الغزالي .

لقد سجل الغزالي بشكه ظاهرة فكرية قدرها فيه وأكبره من أجلها رجال الفلسفة . لقد حاول الغزالي بهذه الظاهرة أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة سليماً قوياً .

كلنا يعرف أن المرء حينما يحاول أن يكتسب معرفة جديدة ، فإنما يستعين على ذلك بمعلوماته القديمة التي يؤمن بها ويرضى عنها ؛ فإذا كانت هذه المعلومات القديمة - التي هي عدته ووسيلته في كسب المعلومات الجديدة ، والتي ، هي في

(١) لقد خرجت الفكرة بحمد الله ، من دائرة الرأي ، إلى دائرة الفعل ، وظهر الكتاب بالفعل في سلسلة الذخائر .

الوقت ذاته ، معيار القبول والرفض عنده - خاطئة أو قلقة مشوشة ، كان البناء عليها بناء على أساس غير سليم ، فيجىء إما فاسداً ، وإما واهياً متداعياً ، لهذا كان الاحتياط في إقامة الأسس أمراً على جانب عظيم من الأهمية ، بل على أعظم جانب من الأهمية . وقد أخذ الغزالي نفسه بالاحتياط اللازم ، فقد حاول : أولاً : أن يحدد العلم اليقيني ، ليقيس في ضوء تحديده معارفه ؛ فإن كانت علماً بمعناه الصحيح استبقاها ، وإلا تخلى عنها وبحث عن سواها .

وقى أثناء التعرف على حد العلم وجد أن قيمة الفكرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأداة التي عن طريقها تكتسب ، وأن الوثوق بها لا يتم إلا بعد الوثوق بالأداة نفسها ، فتأدى به الأمر إلى إخضاع العقل والحواس للاختبار وقد أوغل الغزالي في بحث صلاحية العقل والحواس لكسب العلوم ، إيجاباً انتهى به إلى عدم الثقة فيهما ، وهنا ارتطم الغزالي بشك لم يكن إلى التخلص منه سبيل ، لولا رحمة من الله تداركته فأعادته إليه الوثوق بالعقل^(١) ، فراح يؤسس معارفه في ضوءه وعلى هداه ، مترسماً خطى التحديد الدقيق الذي وضعه للعلم .

وبهذا يكون الغزالي قد وضع :

أولاً - للمعرفة منهجاً قوياً .

وثانياً - للعلم حداً دقيقاً يخلصه من عناصر الغموض واللبس .

وثالثاً - فقد أظهر استحالة الوثوق بالعقل عن طريق العقل نفسه .

ورابعاً - قد ضرب أمثلة جديرة بالاعتبار لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه ، وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس .

وخامساً - قد رد أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل ؛ إذ لولا الثقة في أن الله لا يمنحنا طبيعة مزيفة ، لما أمكننا التعويل على العقل في اكتساب المعرفة . وأدع الغزالي يشرح - بأسلوبه الواضح الآخاذ - قصته بقوله :

(١) راجع ما كتبناه - في مقدمتنا لكتاب الإشارات، المطبوع ضمن سلسلة الدخائر - تعليلاً على عودة الغزالي للعقل، وعودة وثوقه به وما كتبناه في مقدمتنا لكتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) الذي يعد الآن للنشر .

[فقلت في نفسي إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟

فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبيها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل مني إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني . ثم فتشت عن علوي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا في الحسيات والضروريات فقلت ، الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اكتساب المشكلات إلا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط في الضروريات ، أهو من جنس أمانى الذي كان من قبل في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

فأقبلت بجهد بليغ ، أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول :

من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك ، وتحكم بنى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيه حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكديباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً .

فقالت المحسوسات : بيم تأمن^(١) أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت أشكائها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالاتهم . إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم — إذا غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم — أحوالاً لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات

(١) في الأصل الذي نقلت عنه « تأمل » .

ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك :
 « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »

فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شئى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن و يقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله - تعالى - الواسعة ^(١) .

* * *

فإذا رحنا بعد هذا إلى ديكارت ، وجدنا المؤرخين يحدوثونا أنه يقول :
 « إن تجارب كثيرة قد قوضت - شيئاً فشيئاً - كل ما لديه من ثقة فى الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التى تبدو للرائى مستديرة عن بعد ، تبدو فى نظره مربعة متى كان قريباً منها ، وأن التماثيل الضخمة التى تعلو قممها ، تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل .
 بل لاحظ فى كثير من المناسبات أن أحكامه التى يقيمها على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطئ . وقد عرف من أشخاص بترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً فى العضو الميتور منهم ، فدعاه هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقى يصيب عضواً فى جسمه حتى ولو أحس هذا الألم .

هذا إلى سببين آخرين يبرران الشك فى المعرفة الحسية !
 أولهما : أنه ما أحس شيئاً فى يقظته إلا ظن أن فى وسعه أن يحسه أثناء نومه ،

(١) المنقذ من الضلال للزلى الطبعة الثالثة لسنة ١٩٣٩ ، بتحقيق الأستاذين جميل صليبا وكامل عياد .

وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ؛ لهذا لم يجد مبرراً يسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه .

وثانى السبيين ! أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعد خالقه — وهو ضامن الصديق في تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك في الطبيعة ، والظن بأنها هيأته أو خلقتة بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصبح الأشياء وأصدقها ^(١) .

فإذا فتشنا في هذا النص أمكننا أن نستنبط منه جميع العناصر التي استخلصناها من عبارة الغزالي .

وبهذا يكون الغزالي قد سبق مؤسس الفلسفة الحديثة في رسم طريق قويم للمعرفة ، وفي تحديد مكانة العقل ، والكشف عن جوانب القصور فيه .

ولقد كان رسل « B. Russell » واضحاً في مشابهة الغزالي حين جوز أن يكون وجود العالم مثل وجود الأشياء التي تظهر في رؤيا الحالم ، ولا وجود لها في عالم الواقع ، وذلك حيث يقول :

[إنه لا توجد استحالة منطقية تمنع من افتراض أن يكون الكون كله حلمًا طويلاً ، وأن يكون خيالنا هو الذي ابتدع الحقائق التي تلوح لنا ^(٢)] .

أما « السير وليام هاملتون » فقد كان واضحاً جد الوضوح في أنه أوقف العقل نفس الموقف الحرج الذي أوقفه إياه الغزالي ، وأنه أذهب عنه الحرج بنفس الوسيلة التي لاحت للغزالي ، يقول :

[الصديق الحقيقي هو مطابقة أفكارنا للوجودات التي تكون موضوعاتها . لكن هنا صعوبة تنشأ . كيف نعرف أنه يوجد — أنه يمكن أن يكون — مثل هذا الانطباق ؟ إن كل ما نستطيع أن نعرفه عن الموضوعات ، يأتينا عن طريق قوانا

(١) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل . ص ٢٤٥ ، ٦ ، الطبعة الثانية .

Problems of philosophy. p. 22.

(٢)

The Home University Library of modern Philosophy. N. 40, Published in 1940.

ومداركتنا ، لكننا لا نستطيع أن نتأكد من أن قوانا ومداركتنا يمكنها أن تتصور هذه الموضوعات كما هي في نفسها ، لأن تأكدنا من كفاية قوانا ومداركتنا لتصور الموضوعات ، يتطلب أن نتخلى عن كيانتنا — أن نتخلى عن قوانا ومداركتنا — وأن نحصل على معرفة بهذه الموضوعات عن طريق قوى ومدارك أخرى ، وأن نقارن المعرفة القديمة التي حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الأولى ، بالمعرفة الجديدة التي حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الثانية ، لكن — حتى لو صح أن ذلك الفرض ممكن — فإنه سيكون عاجزاً عن أن يقدم لنا اليقين المطلوب . إذ على فرض أنه من الممكن أن نخلع قوانا ومداركتنا القديمة ، وأن نحصل على أخرى جديدة نخبر بها القديمة ، فإن صدق القوى والمدارك الجديدة ، لا يزال عرضة لنفس الشك الذي تعرضت له القوى والمدارك القديمة ؟ إذ ما هو الضمان الذي يجعل الحالة الجديدة أوثق من الحال القديمة ؟ إن القوى والمدارك الجديدة يمكن أن تؤكد صدق نفسها فقط ، لكن القوى والمدارك القديمة قد أكدت أيضاً صدق نفسها .

ومن المستحيل أن نتخيل إدراكاً من الإدراكات التي تحدث لكائن من الكائنات ذات الذكاء المحدود ، يسمو عن أن يُشك في أنه ذاتي — غير موضوعي — ابتدعه الكائن المدرك نفسه .

كل ما يمكن — إذن — أن يقال في الرد على مثل هذا الشك ، هو أنه لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة ، وهو أمر لا ينبغي اللجوء إليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة » ^(١) .

* * *

(ب) وكما تشابه الغزالي وديكارت في أمر المعرفة ، فقد تشابها أيضاً في أمر آخر هو موقف العقل من الوحي .
أما ديكارت فقد روى عنه أنه :
[نحى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها — في رأيه — لا تدرك إلا بمدد

من السماء خارق للعادة ! فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين ^(١) .
وأما الغزالي فقد جعل الغرض الأول والأخير من تأليف كتاب التهافت ،
هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية ، وأنه لا يمكن
التعويل عليه بشأنها ، ودعا - فيما يتصل بهذه الأمور - إلى مصدر آخر ، هو
خبر النبي المعصوم .

ومن أمثلة ذلك تحديه للفلاسفة أن يخضعوا للبحوث الإلهية لمعاييرهم
المنطقية ، بقوله :

« وناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعنى بعباراتهم في المنطق - ونوضح
أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في
صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي »
و « قاطيغورس » - التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته - لم يتمكنوا من الوفاء
بشيء منه في علومهم الإلهية » .

وبقوله :

[فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ؛
وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ، وأما المنطقيات فهي نظر
في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيها خلاف به مبالاة] .

ثم بقوله :

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟ »

* * *

(ح) كذلك تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في جانبين من
جوانبهم وإن يكن خالفهم في الثالث :

أما الجانب الأول من جوانب التشابه فهو الوثوق بالعلوم الصورية من
منطقية ورياضية ، واعتبارها يقينية .

والجانب الثاني من جوانب التشابه هو اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين .

فقد سبق الغزالي التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى يقين ، فقرر أن لا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ، واستطاع لأول مرة - فيما أعرف - أن يعلل دعواه تعليلاً مقبولاً ، حيث قال :

[الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ! بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ! مثل الزى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرّاً ، إلى كل المشاهدات المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرّاً إلى جميع المقترنات . وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثلاً واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقة النار ، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الحصر أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لحلّ قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق - بخلق السواد في القطن

والتفرق في أجزائه ، وجعله حُرَاقاً أو رماداً — هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة ، فأما النار — وهي جماد — فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها . . . إلخ] .

* * *

إن إنكار الغزالي فاعلية النار للإحراق بناء على أن مشاهدتنا للاحتراق عند ملاقة النار ، تدل على حصول الاحتراق عند النار لا على الحصول بها ، موقف يعسر زحزحة الغزالي عنه .

ومهما يكن من أمر هذا الموقف، فقد سبق الغزالي به أرباب الوضعية الحديثة. نعم إنه خالفهم في إنكار الميتافيزيكا ، وإن كان قد ردها إلى خبر النبي المعصوم ، فمنه — في نظر الغزالي — يمكن تلقى المعرفة بالمغيبات .

* * *

ومما سبق يمكن تقسيم منهج الغزالي في المعرفة إلى ثلاث شعب :

١ — المعرفة الغيبية — الميتافيزيكا — ومعرفتها بطريق التفصيل لا تتم إلا عن طريق الوحي .

٢ — المعرفة المنطقية والرياضية ، وطريقها العقل .

٣ — المعرفة التجريبية ، وطريقها الحواس ، وغايتها الظن ، لا اليقين .

* * *

وليس يهمني هنا أن أدعى أن ديكرت ، وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة — وكلهم متأخرون في الزمن عن الغزالي — قد قرءوا له في لغته ، أو قرءوا عنه مترجماً إلى لغاتهم — وإن كان ذلك أمراً جديداً خطيراً في نفسه ، يهتم له تاريخ الفلسفة الذي يساير الأفكار منذ نشأتها ، ويتابعها في مراحل تطورها ، ويتبين مدى تأثيرها وتأثرها — إذ يستوى لدى أن يكون هؤلاء المفكرون قد تأثروا خطي الغزالي ، وقلدوه في أفكاره ، واثتموا به في آرائه ، وأن يكون التشابه بينهم

وبينه من باب المصادفة المحضة وتوافق الخواطر ، فإنه إذا كانت الحالة الأولى بهم لها المتعصبون للشرق ورجاله ، ويروونه فخراً كبيراً أن يتلمذ الغرب الحديث للشرق القديم ، فإن الحالة الثانية عندى أعظم شأنًا وأجل خطراً ، إذ أن فيها برهاناً على أن الغرب الحديث بعد أن طوف في آفاق المعرفة ما شاء أن يطوف ، انتهى به المطاف عند تلکم الأفكار التي فرغ الشرق منها منذ بعيد .

وعلى أن الفكر في مراحلہ الأخيرة ، عاد فأخذ نفس الصورة التي كانت له في مراحلہ الأولى .

ومهما يكن من شيء فلست أحب أن تفوتني هنا الإشارة إلى أن ما قرأته — في المصادر الأجنبية — عما يسمى فلسفة حديثة ، ليس كله جديداً كل الجدة ، بل يداخله كثير من العناصر القديمة ^(١) .

لقد قرأت في الإنجليزية مثلاً عن Idealism — نظرية المعنى ^(٢) — وقرأت أن مؤسسها هو باركلي Berkeley الفيلسوف الإنجليزى الذائع الصيت وخلاصة رأيه في هذه النظرية أن الوجود الأصيل للأشياء هو كونها في علم الله ، فالأشياء ليست إلا أفكاراً في علم الله . ولقد حضرني عند قراءة هذه النظرية تعريف الأقدمين للصدق بأنه مطابقة الخبر للواقع ، وتفسيرهم الواقع بأنه علم الله وهذا يعنى أن أصحاب هذا التعريف — وهو تعريف مشهور يذكره علماء الكلام في كتبهم ، ويذكره علماء البلاغة في بحوثهم — يرون أن الوجود الأصيل للأشياء هو كونها في علم الله ، كما يرى ذلك باركلي . وربما عدت لهذه المسألة وأشباهها فيما بعد إن شاء الله .

سليمان دنيا

القاهرة ٢٦ من جمادى الأولى سنة ١٣٧٤
٢٠ من يناير سنة ١٩٥٥

(١) لقد عرضت لهذا الموضوع — وإن لم يكن بتفصيل واستيعاب — في مقدمة كتاب الإشارات، المطبوع في سلسلة الذخائر [القسم الثاني] .

(٢) هكذا أحب أن أسميها، ويسمها آخرون النظرية المثالية ، أو النظرية الصورية .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

« وبعد » فقد قرأت للغزالي كثيراً ، فظهر لى من شأنه بعامة ومن شأن كتاب « التهافت » بخاصة ، ما أعتقد أن معرفته ضرورية لمن يريد أن يتناول هذا الكتاب بالدرس والبحث .

ولما شاء الإله لكتاب « التهافت » أن يجدد طبعه ، رأيت الواجب العلمى يقتضينى أن أقدم له بهذه المعارف ، مراعيأ فى بسطها ظروف الطبع فى الوقت الحاضر :

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الصورة التى سيظهر فيها « الغزالى » هو وكتابه « التهافت » فى هذه البحوث ، جديدة لم يعرفا بها من قبل ؛ وربما دهش لها فريق من الناس . ولكن الباحث الذى يهدف إلى الحق لا يصدف عن الرأى يعتصم بالحجة ويؤيده الدليل ، لمجرد دهش الناس واستغرابهم ، وحسبى أن أشهد الله أنى ما حملت على الغزالى — إن كنت قد حملت عليه — تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعت عنه — إن كنت قد دافعت — تعصباً وحباً ، ولكن الحق أردت والصواب توخيت وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .

وفى هذه الخطة سرت ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى ونعم

النصير .

سليمان دنيا

شبرا ١٧ صفر سنة ١٣٦٦

٩ يناير سنة ١٩٤٧

إجمال

عن

حياة الغزالي الفكرية

ولد « أبو حامد الغزالي » منتصف القرن الخامس الهجري أعني سنة ٤٥٠ هـ في « طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد عاجلت المنية أباه ، فتركه فقيراً صغيراً في رعاية أحد الصوفية ، فدفع به هذا الصوفي بدوره إلى مدرسة من المدارس التي كانت تمتد الوافدين عليها بما يلزمهم من ضروريات العيش .

قرأ الغزالي طرفاً من العلم ببلده « طوس » ثم ارتحل إلى « جرجان » ثم إلى « نيسابور » حيث إمام الحرمين « ضياء الدين الجويني » رئيس المدرسة النظامية إذ ذاك . ولقد ظل الغزالي في رعايته يدرس الفقه والأصول والمنطق والكلام حتى كان الموت هو المفرق بينهما ، فخرج من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى « المعسكر » وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ ، وبلغ أوج مجده العلمي في هذه المدرسة ، حتى كان يحضر درسه ثلثمائة عمامة من أكابر العلماء ولأمر ما خرج منها وهام على وجهه في الصحارى والقفار نحو تسع سنين ، عرج خلالها على « الشام » ، والحجاز ، ومصر » ثم عاد إلى « نيسابور » ومنها إلى « طوس » حيث فاضت روحه في الرابع عشر من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ .

وكأنى به يقول وهو يتخلص من هذا العالم الفاني ما قاله « فرنسيس بيكون » الفيلسوف الإنجليزى المتوفى سنة ١٦٢٦ م : « إننى أضع روحى بين يدى الله وليدفن جسدى فى طى الخفاء ، أما اسمى فإنى باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم » .

نشأ الغزالي والعالم الإسلامى يموج بمختلف الآراء وشنى النزعات ، وكل فريق يزعم أنه الناجى ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً - لأنها متقابلة متباينة « ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « سَمْتُرُق أُمِّي إِلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فَرَقَةً ، النَّاجِيَةُ مِنْهَا وَاحِدَةٌ » - وإذا كان الغزالي حريصاً على مستقبله في العالم الآخر جد الحرص ، يخشى سوء العاقبة وشر المنقلب ، فإذا هو فاعل ؟ ! لا شك أن اللجوء إلى فريق دون فريق - دون بحث - مجازفةٌ وتقليدٌ ، والحزم يقتضى البحث والتفتيش ، واستعمال النقد الجيد الجريء ؛ إذ الأمر إما سعادة الأبد وإما شقاء الأبد . وهذا ما صنع الغزالي ، قال :

« إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب ، بحر عميق ، غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون . . .

ولم أزل في عنفوان شبابي - منذ راهقت البلوغ - أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الخدور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لأغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصده الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأنجس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني ، من أول أمري وربعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي ، لا باختيارى وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا^(١) .

(١) المنقذ من الضلال - لإخراج الأستاذين جميل صليبا ، وكامل عياد - الطبعة الثالثة

لا ريب أن ترك التقليد جانباً ، واطراح العقائد الموروثة ، ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته ، شك أو بواذر شك .

والشك - ككل الأمور النفسية - لا يظهر فجأة ، وإنما يدب إلى النفس ديباً خفياً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً ، حتى يضايق النفس ويخنقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة ، يعاون بعضها عمل بعض ، وقد يخفى بعض هذه الأسباب ويدق حتى لا تقع عليه أعين الباحثين .

لذلك يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه . ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد زمن هذه الأزمة النفسية التي انتابت الغزالي .

فالأستاذان « كامل عباد » و « جميل صليبا » يذهبان إلى رأى .

والأستاذ « ديبور » يذهب إلى آخر .

والدكتور « زويمر » يذهب إلى ثالث .

والأستاذ « ماكدونالد » يذهب إلى رابع .

وكلهم - فيما أرى - أخطأهم التوفيق^(١) .

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين :

(أ) دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذى يعترى كثيراً من

الباحثين .

(ب) ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من النوع الذى يعترى كار

الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيصور بأن الغزالي رأى إمامه فرقاً متعددة : وآراء متباينة

متباينة ، فرأى أن يستخلص الحق من بينها ، فألقى سلطة الآراء الموروثة ،

وأطرح قداستها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق . فشكه في هذه

المرحلة بتشخص - إن صح هذا التعبير - في « أي هذه الفرق على حق ؟ ! »

(١) وقد أثبت ذلك بإيضاح في كتابي « الحقيقة في نظر الغزالي » .

راح الغزالي يفتش عن طلبته هذه ، مستعيناً بالعقل ، وبالخواص ، وبظواهر الكتاب والسنة ، وبما عسى يكون هنالك من فنون أخرى للاستدلال كانت معروفة لذلك العهد ، فأحس تضارب هذه الأدلة ، كما حدث هو عن نفسه في كتابه « جواهر القرآن ^(١) » فقال حاكياً عن قوم :

« وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا » .

ثم قال حاكياً عن نفسه :

« ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة » .

وطبيعي أن تتضارب هذه الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ، والحق

والباطل ، ليست واحدة .

كان لابد للغزالي أن يولي وجهه شطر هذه الأدلة .

ليفحصها أولاً .

ثم يفحص بها ثانياً .

وقد فحص هذه الأدلة في ضوء العلم اليقيني الذي ينشده والذي : « ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبة ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا ، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » .

إذا كان هذا هو العلم الحق في نظر الغزالي فالميزان الحق هو الذي يوصل إليه ، وظاهر أنه ما دام يتشدد في مطلوبه هذا التشدد ، ويطلب نمطاً عالياً من

الوثاقة والقوة، فلا بد أن يستبقى العقل والحواس فقط وي طرح ماعداهما ، إذ أن ما عداهما لا يمكن أن يحقق للغزالي ما يطلبه ؛ وهذا هو الذى كان منه .

بيد أن الغزالي لم يطمئن إلى العقل والحواس دون أن يجرى عليهما امتحاناً دقيقاً ، ليتبين هل فى مكنتهما أن يحققا له اليقين الذى يطلبه ؟ ! فأخذ يشكك نفسه فيهما قال :

[فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ؟ ! وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكديباً لا سبيل إلى مدافعته .

بطلت ثقة الغزالي بالحواس فلم يبق له إلا العقل ، ولا بد له من اختباره أيضاً . « قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالاتها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتخيّل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل

بالإضافة^(١) إلى حالتك التي أنت فيها ؟ . لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوعاً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها ؛ ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم . . .

ولعل تلك الحالة هي الموت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . . .

فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال [وهذه هي أزمة الشك العنيفة التي تصور الدور الثاني ؛ وفيها كان الغزالي لا يؤمن بشيء أصلاً ، فلم يصح لديه دليل ولا مدلول ، لكن رحمة الله أسرعته إليه فانتشلت من هذه الوهدة السحيقة ، ولكن على أطوار ، مكنت له من الدليل أولاً ، ثم في ضوئه هدته إلى الفرقة المحقة ثانياً ، قال :

[وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال — أى بعد مرض الشهرين — ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

شد الغزالي يديه جميعاً على العقل فرحاً به مسروراً ، أما ما عداه فلم يأبه له ، وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية — كما يسميها هو — ما دامت موثوقاً بها هذا الوثوق التام فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى العلم اليقيني الذي يبتغيه ، وبهذا يكون الغزالي قد خرج من الشك الذي كان دائراً حول موازين الحقيقة ، فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً ، أما الشك في الفرق ، لمعرفة أيها على حق فلم يخرج

(١) أى « هو بالإضافة . . . إلخ » .

منه بعد ، وسيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً في ضوء هذا الميزان ، قال :
[ولا شغافى الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندى - يعنى
للحق - فى أربع فرق :

- ١ - المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .
- ٢ - الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس من
الإمام المعصوم .
- ٣ - الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .
- ٤ - الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة .
ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ،
وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف
بمقصودى] .

أما مقصود علم الكلام - كما حكى الغزالى - فهو حفظ العقيدة على
إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة ؛ من الشكوك التى تثار
حولها ، والطعون التى توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام فى
إنسان نشأ خالياً عنها ، غير مؤمن بها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن
من مهمته ، وقد قبضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعنين
المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم ، وهى مقدمات واهية ضعيفة قال :
[وكان أكثر خوضهم - يعنى علماء الكلام - فى استخراج مناقضات
الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم] .

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالى فهو إدراك الحقيقة الدينية
إدراكاً يؤيده العقل ، حتى تكون فى درجة العلم الرياضى ، دقة ووضوحاً ،
وشتان بين المقصدين . لهذا يقول الغزالى مشيراً إلى علم الكلام .

[وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ،
فلم يكن الكلام فى حق كافياً ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً . . .
فلم يحصل منه ما يححو بالكلية ظلمات الخبرة فى اختلاف الخلق ، ولا أبعد

أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في حصوله لطائفة ، لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات ، والقصد الآن حكاية حالي ، لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء وكَم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر .

وواضح من هذا أن الغزالي ألف في علم الكلام ، مع اعترافه بأنه غير واف بمقصوده ، وأن ما يحتويه ليس فيه غذاء عقله ، وطلية نفسه :

وهنا يجدر بي أن أزيحها نصيحة خالصة لأولئك الذين يعانون البحث والتفتيش عن آثار العلماء في العصور الخوالي ، فليس يجدر بهم أن يسندوا الرأي إلى الشخص مجرد أنه ذكره في كتاب له ، بل ينبغي أن يعرفوا أولاً الظروف التي أحاطت بالمؤلف ، حين ألف الكتاب الذي هم بصدد التأريخ له منه ، هل ألفه لنفسه ، أو لغيره ، وتحت تأثير أي عامل من العوامل ألفه ؟

• • •

وكي الغزالي وجهه بعد ذلك شطر الفلاسفة ، ليجري عليهم امتحانه هذا ! والفلاسفة هم أولئك القوم الذين يلجؤون إلى العقل في مسالكهم العلمية ، تناول الغزالي بحوثهم التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة ، عله يجد لديهم من فنون المحاولات العقلية ما يقطع بصحة ما ذهبوا إليه بشأنها ، فوجدهم قد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً .

[لقد رد رسطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الإلهي ؛ ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ولكن الحق أصدق منه . وإنما نقلنا هذه الحكاية ، ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق و يقين] .

وسرعان ما أدرك الغزالي أن مزاولة العقل لهذه المهمة إقحام له فيما لا طاقة له

به ، وأن أسلوب العقل في تفهم الأمور الرياضية ، لا يمكن أن تخضع له المسائل الإلهية^(١) قال :

[ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع « في أيساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .

لذلك خرج الغزالي بهذه النتيجة .

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات — يعنى عند الفلاسفة — قاطعة كبراهين الهندسيات » .

وما دامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهى في الوضوح إلى الحد الرياضى الذى يشترطه الغزالي^٢ فلا بدله من أن ينفض يده منها .

وقد أُلّف الغزالي في نقدهم وتفنيد آرائهم . وأغلب الظن أن كتاب « التهاوت » أُلّف في هذه الفترة .

* * *

وجه الغزالي وجهه شطر التعليمية الذين يقولون :

[إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه] . وإلى هذا الحكم انتهى الغزالي عند امتحانه للفلاسفة ؛ فهم إذن في هذه النقطة متفقون . عماذا إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها البقنى ؟ ! يأخذونها عن الإمام المعصوم الذى يتلقى عن الله بواسطة النبي .

أحب بهذا الإمام وبما يأتي عن طريقه . ولكن أين ذلك الإمام ، فتش عنه الغزالي طويلاً فلم يجده ، وتبين أنهم فيه مخدعون ، وأن هذا الإمام لا حقيقة له في الأعيان ، فعاد أدراجه وكرّ راجعاً ، بعد ما أُلّف كتباً ضدهم أوجعهم فيها نقلاً وتفنيداً كما يقول هو .

(١) ولا يلزم من هذا أن ينفض الغزالي يده من العقل ، فلمعله يسلمه إلى وسيلة تكون هي التي توصله إلى الحقيقة ، كما حصل له مع منهج المتصوفة .

* * *

بقيت رابعة الفرق ، بقى المتصوفة الذين يقولون بالكشف والمعاينة ، والاتصال بعالم الملكوت ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار ، ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ ، أجابوه بأنها علم وعمل . مضى الغزالي يستوضحهم ويطبق على نفسه حتى أدت به الحال إلى أن [ترك هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتعريض ، والأمن المسلّم الصافى عن منازعة الخصوم] .

وخرج هائماً على أوجهه إلى الصحارى والقفار ، ذاهباً مرة إلى الشام ، وأخرى إلى الحجاز ، وثالثة إلى مصر . كل ذلك فراراً بنفسه من الناس ، وجرياً وراء الخلوة ، تطبيقاً لما أشار به عليه الصوفية ، الذين يرون أن أساس طريقهم . [قطع علائق القلب عن الدنيا ؛ بالتجافى عن دار الغرور ، والإقامة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه] .

ومن تمام طريقهم أيضاً ، كما يقول الغزالي : « أن تخلو بنفسك فى زاوية ، تقتصر ، من العبادة على الفرائض والرواتب وتجلس فارغ القلب ، مجموع الهم ، مقبلاً بذكرك على الله ، وذلك فى أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى فلا تزال تقول : الله الله ، مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنتهى إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه ، إلى أن لا يبقى فى قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً فى قلبك على اللزوم والدوام ، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك ، إلا فى الاستدامة لدفع الوسوس الصارقة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . . . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى . . . »

فهذا منهج الصوفية ؛ وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط .

وإيضاح ذلك أن القلب إذا طهر من أدران المعاصي ، وصقل بالطاعات ، أشرقت صفحته ، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني أخذاً من قوله تعالى :
« وآتيناه من لدننا علماً » .

وفسروا الرزق في قوله تعالى :

« ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » .

بالعلم من غير تعلم .

طبق الغزالي هذا المنهج على نفسه حتى طهرت وصقل قلبه ، كما يحدثنا هو [وانكشف لي أثناء هذه الحلول أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها .

والقدر الذي أذكره لينتفع به ، أتى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أركى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم وببدلوهم بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهريهم وباطنيهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به . . . وأنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد] .
إلى أن يقول :

[وكان كما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر]

* * *

إذن عرف الغزالي ما كانت تنوق إليه نفسه من المعارف ، وأدركها إدراكاً يأمن معه الخطأ .

وبذلك يكون الغزالي قد تخلص من الشك الذي يدور حول معرفة الفرقة

الناجية بعد أن تخلص من الشك الذى يدور حول موازين الحقيقة .
ومنذ هذا الوقت فقط يمكن استمداد مؤلفاته لتكون مصدراً يصور لنا آراءه
وأفكاره ونظر ياته . أما ما قبل ذلك التاريخ فلا .

على أنه لا ينبغي الوثوق بكل مؤلفاته فى هذه الفترة لتكون مستمداً لأفكاره ،
لأن الغزالي بصدد تصوير الحقيقة وإعلانها رأياً جديراً بالاعتبار ، ذلك أنه يرى
أن الناس متفاوتون فى الاستعدادات والمدارك . والدين فى نظر الغزالي سمح سهل ،
لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم ،
نظرة واحدة ، فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر
على الطلعة المتوثب ، إشباع رغباته ، بالبحث والنظر ولذلك يقول (١) :

[الناس ثلاثة أصناف :

- ١ - عوام ، وهم أهل السلامة البله .
 - ٢ - خواص ، وهم أهل الذكاء والبصيرة .
 - ٣ - ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .
- أما الخواص فإنى أعابهم بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها ،
فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
إحداها - القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة
جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية - خلوا باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن
المقلد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .
الثالثة - أن يعتقد فى أى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من
أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البله وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ،
فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل
الشغب بالمجادلة . وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة فى آية واحدة
حيث قال :

(١) القسطاس المستقيم ص ٨٦ مطبعة التقدم .

[ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن] .
 فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم ؛ فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير ، وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمازوا منها ، كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الأذى ، وأن من استعمل الجدل مع أهل الجدل لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بنجيز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدل فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن في باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد ؛ فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكمة على قلوبهم أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً . وإني أدعوهم بالثلطف إلى الحق ، وأعني بالثلطف ألا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن] .
 وفي هذا ما يشير إلى أن الغزالي يقدم للناس ألواناً مختلفة من المعرفة ؛ وإلى أن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة لعدم طاقتهم إياها ، لهذا فهو يقف منهم الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما ردد في كتبه ذلك الأثر :

[خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟]

بل إن الغزالي ليدل على ذلك صراحة فيقول ^(١) :

[المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول ، فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين . فن ولد في بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذب عنه ، والدم لما سواه . فيقال هو أشعري المذهب ، أو معتزلي ، أو شفعوي ، أو حنفي ، ومعناه أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة ، ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما ينطق به فى الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ؛ فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركي ، أو هندي ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ؛ لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ، ويشيهم عوضاً وجزاء . وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقد الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع عليه ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً [.

إلى آخر ما ذكره من الشروط فى النص السابق .

ومن هذا يظهر أن الغزالي يقول عن الله مثلاً للبليد ما لا يقوله للذكي ، ومعنى ذلك أنه يصور الحقيقة صوراً مختلفة ، على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك .

فلا يمكن إذن حتى من هذه الفترة — فترة الاطمئنان والكشف — استمداد كل مؤلفاته في تصوير رأيه وتحديد مذهبه .

* * *

وبعد هذا فيمكننا أن نقسم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

١ — الفترة التي سبقت شكه .

٢ — فترة الشك بقسميه .

٣ — فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التي سبقت شكه فيمكن التغاضي عنها ، لأنه في هذه الفترة كان متعلماً لم يبلغ درجة النضوج الفكري ، الذي يهيئ له أن يكون ذا رأي مستقل ، خصوصاً وقد حدثنا الغزالي أن الشك قد أتاه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا . وأما الفترة الثانية : فتستبعد منها أيضاً فترة الشك العنيف ؛ لأنه لم ينتج فيها ، فتبقى لنا فترة الشك الخفيف ، وقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتدى .

وقد لاحظنا أن الغزالي خلاها أُلّف في علم الكلام ، وألف في نقد الفلسفة وفي نقد مذهب الباطنية ، وكان يقوم بالتدريس في مدرستى « نيسابور » و « بغداد » .

ومما يثير الدهشة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة ، ويدرس تدريساً إيجابياً . وأعني بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح دون النقد والتزيف .

نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان — وأعني بالتأليف والتدريس السلبيين ، النقد والتزيف — لأن الشاك باحث لم تسلم لديه أدلة الدعاوى ، إذ قامت لديه حولها شبه ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبه في كتب أو ألقاها في دروس ، كان مستجيباً لداعى شكه ، وكان منطقياً مع نفسه ، لذلك لم يكن غريباً من الغزالي أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم .

غير أن قارئ كتابه « التهافت » الذى ينقد فيه الفلسفة ، يحس أن صاحبه

يحمل في نفسه معاني إيجابية ، يريد أن يفسح الطريق لها بهدم ما يخالفها ،
استمع إليه يقول :

[ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب - يعني التهافت - إلا تكذيب مذهبهم ،
وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق
إن شاء الله نسميه « قواعد العقائد » ونعنى فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا
بالهدم] .

وقد وفي الغزالي بما وعد فألف كتابه المشهور « قواعد العقائد » في علم الكلام .
وظاهر من ذلك أن الغزالي كان يهدم الفلسفة ، لأنها تناقض مذهباً
كلامياً^(١) معيناً يريد مناصرته .

وإذن فينضاف كتاب التهافت ، بمقدار ما فيه من النزعة الإيجابية ، إلى
ما ألفه الغزالي في علم الكلام ، وما قرره في دروسه ، ليتضافر الجميع على تقوية
هذا السؤال : كيف يؤلف الشاك في الحقيقة تأليف إيجابية ، ويدرس تدريجاً
إيجابياً ؟ !

غير أن الغزالي قد تكفل بحل هذا الإشكال ، إذ قد حدثنا في النص السابق
أن للمذهب ثلاثة معاني :

١ - مذهب يتعصب له المرء ، لأنه مذهب البلد الذي نشأ فيه ، ومذهب
أهله ومعلميه .

٢ - مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالهم .

٣ - مذهب يعتقد المرء في نفسه خاصة ، لا يبوح به إلا لمن اتصف
بأمور سبقت الإشارة إليها .

فالغزالي في حال شكه ، إنما كان يشك في المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه
كان يبحث عن الحقيقة التي يدين بها ، ويلقى الله عليها ، ولا يلزم من شكه في

(١) لا كما فهم الأستاذ عبد الهادي أبو ريده في تعليقه على كتاب ديور ص ١٩٧ من
« أن الغزالي كان يهدم الفلسفة ليقم على أنقاضها مذهب التصوف » . لأن الغزالي في تلك الحال لم يكن
قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد .

المذهب بهذا المعنى ، أن يشك في المذهب الرسمي ، الذى يتعصب له المرء ، وقد كان مذهب أهل السنة هو مذهب الدولة التى نشأ بين أعضائها ، ومذهب المدارس التى درج فى حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوه بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره .

ولذلك فإن كتبه الكلامية كلها مصدرة بمثل هذه الديباجة .

[الحمد لله الذى اجتنى من صفوة عباده ، عصابة الحق وأهل السنة] .
وواضح أنه ما دام شاككاً فى الحقيقة فى هذه الفترة ، فلا يصح الاعتماد على تأليفه فيها لتصوير آرائه .

وأما الفترة الثالثة : التى اهتمدى فيها إلى نظرية الكشف الصوفية ، فهى الفترة التى يمكن استمداد تأليفه فيها ، لتصوير المذهب الحق عنده ، لكن ليست كل مؤلفات هذه الفترة تصلح لذلك ، لأن الغزالى لم يتخل فى هذه الفترة أيضاً عن مذهبيه بالمعنيين الآخرين . وقد كان الغزالى دقيقاً كل الدقة ، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ضمن بها على الجمهور أودعها .

[خالص الحقيقة وصريح المعرفة] .

فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً ، لا لبس فيه ولا غموض ، ومع ذلك لم أر منهم من أعطاه من العناية ما يستحقها ، حتى يفهم فهماً صحيحاً .

و بعد . . . فهذه صفحة مشرقة من تاريخ العلماء الأحرار ، ولعل فيها ما يشجع الباحثين على أن يتخلصوا فى بحوثهم من ربة الحمد والهوى كليهما .

١ قيمة كتاب التهافت من وجهة نظر الغزالي

مر بنا أن الغزالي ألف كتاب « التهافت » وهو في فترة شكه الخفيف ، أغنى أنه لم يكن قد اهتدى إلى الحقيقة بعد ، وهذا يقتضى عدم اعتبار كتاب التهافت مصدراً من المصادر التي تستمد منها آراء الغزالي واتجاهاته الفكرية . ولقد قسم الغزالي كتبه قسمين :

قسم سماه [المضمون بها على غير أهلها] وقد ادخر محتويات هذا القسم لنفسه ، ولآخرين اشترط فيهم شروطاً يندر توافرها لشخص .

وقسم قدمه للجمهور ، واعتبره خاصاً بهم لائقاً بمستواهم العقلي . ثم إنه جعل كتاب التهافت من القبيل الثاني ، فلا يصح إذن جعله من المصادر التي تصور آراء الغزالي كما يدين بها ، استمع إليه يقول (١) .

« وفي الرسالة القدسية أدلة العقيدة — وتقع في عشرين ورقة — وهى أحد فصول كتاب « قواعد العقائد » من كتاب « الأحياء » . وأما أدلتها مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأتق في إيراد الأسئلة والإشكالات ، فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » (٢) في مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأسه يحوى لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي ، الذى يصادف في كتب المتكلمين ، وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ، فإن المتكلم لا يفارق العamy إلا في كونه عارفاً ، وكون العamy معتقداً ، بل هو أيضاً عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ، ويجرسه من تشويش المتبدعة ، ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة . فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة ، صادفت منها مقداراً يسيراً مبثوثاً في كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب المحبة ، وباب التوحيد ، من أول

(١) الأربعين في أصول الدين ص ٢٤ المطبعة العربية .

(٢) وهو يعد الآن للطبع .

كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

وتصادف منها مقداراً صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، في كتاب « المقصد الأقصى في معاني أسماء الله الحسنى » لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال .

وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمعة ولا مراقبة ، فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضمون بها على غير أهلها .

ولياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتشرئب لطلبه ، فتستهدف للمشاهدة بصريح الرد ، إلا أن تجمع ثلاث خصال :

إحداها : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

الثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد محو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيح لك السعادة في أصل الفطرة ، بقريحة صافية وفتنة بليغة ، لا تكل عن درك غوامض العلوم . . . إلخ) .

فأنت ترى في هذا كله ، أنه

جعل كتب « علم الكلام » في ناحية ،

وجعل الكتب « المضمون بها على غير أهلها » في ناحية أخرى .

وجعل الأخيرة هي وحدها التي تحتوى الحقيقة ، كما يفهمها وكما يدين بها .

والتهافت من كتب الكلام وليس من الكتب المضمون بها على غير أهلها .

أما أنه ليس من الكتب المضمون بها ، فلأنه جرت عادته في هذه الكتب أن

يأخذ العهد على قارئها ، ألا يقدمها إلا لمن استجمع الشروط المذكورة آنفاً ،

والتهافت ليس فيه هذا العهد .

وأما أنه من كتب الكلام فلقول الغزالي نفسه في جواهر القرآن :

[ومن العلوم ما يعنى بمحاجة الكفار ومجادلتهم ، ومنها يتشعب علم الكلام

المقصود لرد البدع والضلالات ، ويتكفل به المتكلمون وقد شرحناه على طبعتين
سمينا :

الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » .

والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة .

ولا يكون هذا العلم ملبساً^(١) بكشف الحقائق . وبجنسه يتعلق الكتاب الذي
صنفناه في « تهافت الفلاسفة » . . .

كذلك يقول الغزالي في كتاب جواهر القرآن :

« وهذه العلوم — أعني علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد —
أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقنا منه ، مع قصر العمر ، وكثرة الشواغل
والآفات ، وقلة الأعوان والرفقاء ، بعض التصانيف ؛ لكننا لم نظهره ، فإنه يكل
عنه أكثر الأفهام ، ويستضر به الضعفاء ، وهم أكثر المترسمين^(٢) بالعلم ،
بل لا يصلح إظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر^(٣) . . .

وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع
هذه الصفات] .

فأنت ترى في ذلك أنه لا يصح مطلقاً استمداد آراء الغزالي الخاصة به ،
إلا من هذا الصنف من الكتب دون غيره ، وظاهر أن كتاب « التهافت » ليس
من بينها ، فلا يصح اعتباره مصوراً لآراء الغزالي وأفكاره الخاصة .

وأخيراً فقد ألف الغزالي كتاب « التهافت » حين كان يطلب الجاه ، والشهرة
وبعد الصيت ، فيناصر به المذهب الذي يجلب له كل ذلك ، لا المذهب الحق
في ذاته ، وذلك أن أهل السنة في تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعاً بالمعتزلة
والفلاسفة ؛ ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة ،

(١) لعلها معنياً .

(٢) والعلماء المترسمون هم علماء الكلام في زمنه .

(٣) وهنا يذكر شروطاً كالشروط التي مرت آنفاً ص ٦٧ .

والرد عليهم ؛ ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ليطعنهم
بسلاح العلم والمعرفة ، حتى يعيش مذهب أهل السنة في طمأنينة وأمان ، فكان
الجال فسيحاً لمن يز يد أن يتقدم ، لينال من ألقاب الفخا ، ما تصبو إليه نفسه ،
مما لم ينله أحد قط ؛ فوجد « أبو حامد » في هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل
على الفلاسفة حملة عنيفة ، طيرت اسمه في الآفاق ، ورددت في الخافقين
ذكره ، قال الغزالي :

[ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم - يعني الفلاسفة - حيث
اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن
الاغترار بها بغافل عاى ، فضلاً عن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد
المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رى في عماية فشمرت عن ساق الجلد . إلخ]
ولسنا نظلم الغزالي حين نقول عنه :

إنه في تلك الفترة التي ألف فيها كتاب « التهافت » كان يطلب الجاه ،
والشهرة ، وبعد الصيت ، فها هو ذا يتحدث عن نفسه في تلك الفترة فيقول :
[ثم تفكرت في نيتي في التدريس - يعني حين هم بالخروج من بغداد
لتطبيق منهج الصوفية على نفسه - فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل
باعثها ومحركها طلب الجاه ، وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ،
وأنى قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال] .

ويقول في موضع آخر - حين رجع بعد الخلوة ليزاول التدريس بنيسابور - :
[وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ، فإن الرجوع عود
إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان - يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب
التهافت - أنشر العلم الذى به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولى ، وعملى ، وكان
ذلك قصدى ونيتى] .

* * *

يخلص من كل هذا أن كتاب « التهافت » لا يصلح اتخاذه مرجعاً
لتصوير أفكار الغزالي ، التي يدين بها ويلقى الله عليها ، بل يجب أن تستمد هذه

الأفكار من كتبه التى ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، والتى سماها « المصنوع بها على غير أهلها » .

وهذا لا يتنافى مع اعتبار « كتاب التهافت » من الكتب التى عاجلت مسائل علم الكلام علاجاً دقيقاً ، وموفقاً فى الوقت ذاته .

ولا مع نسبة « كتاب التهافت » إلى الغزالي بمعنى أنه ألفه ، لا بمعنى أن ما جاء فيه من أفكار يصور آخر مرحلة من مراحل التطور الفكرى التى انتهى إليها مطاف الغزالي .

* * *

وبعد فى هذه الصورة يجب أن يظهر الغزالي ، وفى هذه الحدود يجب أن يقرأ « كتاب التهافت » .

سليمان دنيا

تَهَافُتِ الْفَلَّاسِفَةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نسأل الله بجلاله الموفق على كل نهاية ، وجوده المجاوز كل غاية ؛ أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية ؛ وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقاً فأثر اتباعه واقتفاه ، ورأى الباطل باطلاً فاختر اجتنابه واجتواءه ؛ وأن يلقينا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه ؛ وأن يبلغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور — إذا ارتحلنا عن دار الغرور — ما ينخفض دون أعاليها مراق الأنفهام ، ويتضاءل دون أفاضلها ، مراعى سهام الأوهام ؛ وأن ينيلنا — بعد الورود على نعيم الفردوس ، والصدور من هول المحشر — ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ وأن يصلى على نبينا المصطفى ، محمد خير البشر ، وعلى آله الطيبين ، وأصحابه الطاهرين ، مفاتيح الهدى ، ومصابيح الدجى ، ويسلم تسليماً .

أما بعد فإننى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقوده ، بل خلعوا بالكلية ربة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون ؛ ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعى إلى (١) كتقليد اليهود والنصارى ؛ إذ جرى على غير دين الإسلام نشوهم (٢) وأولادهم ، وعليه درج أبائهم وأجدادهم ؛ وغيرُ بحث نظرى ، صادر عن التعر بأذيال الشبه ، الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع (٣) بالخيالات المزخرفة كلام

(١) نسبة إلى الألف بمعنى العادة .

(٢) لعلها « نشوء أولادهم » .

(٣) أى وصادر عن الانخداع .

السراب ، كما اتفق لطوائف من النظر في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط^(١) وبقرط^(٢) وأفلاطون^(٣) وأرسطوطاليس^(٤) وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم^(٥) في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم^(٦) — لفرط الذكاء والفطنة — باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم — مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم — منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخرطوا في سلوكهم ، وترفعوا عن مسابرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ، ظناً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال ، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد غن تقليد ، خرق وخيال ؛ فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً^(٧) دون أن يقبله خيراً وتحقيقاً ، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في سجيبتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات ، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

(١) فيلسوف يوناني ولد عام ٤٧٠ ق . م .

(٢) هو أبو الطب القديم ولد عام ٦٠ ق . م .

(٣) فيلسوف يوناني ولد بأثينا فيما يرجع بين سنتي ٤٢٩ ، ٤٢٧ ق . م .

(٤) فيلسوف يوناني ولد بأسطاجيرا عام ٣٨٤ ق . م .

(٥) الضالين بسببهم .

(٦) واستقلالهم .

(٧) معنى تقليداً .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت
لتحرير هذا الكتاب ، ردّاً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم .
وتناقض كلماتهم ، فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ،
التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أغنى ما اختصوا
به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء ، هذا من حكاية مذهبهم على
وجهه ، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ،
على الإيمان بالله واليوم الآخر . وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن
هذين القطبين ، اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، وأنه
لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء
المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظر ، ولا يعدون إلا من
زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار ^(١) ؛ ليكف عن غلوائه من
يظن أن التجميل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ؛ ويشعر بفطنته وذكائه ؛
إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا
به من جمحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله ، وأنهم اختبطوا
في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ؛
ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخائيل والأباطيل ؛ ونبين أن
كل ذلك تهويل ، ماوراء تحصيل ، والله تعالى ولي التوفيق ، لإظهار ما قصدناه
من التحقيق .

ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب .

(١) الضمر كقفل الذي لم يجرب الأمور ، وغمار الناس بضم الغين وفتحها ، زعمتهم .

مقدمة

ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فإن خبطهم^(١) طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة ، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ، وهو « رسطاليس » ، وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي^(٢) ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه .

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون^(٣) على صدق

(١) وفي نسخة « خطبهم » .

(٢) في تسميته بالإلهي أقوال ، فن قائل : سمي بذلك لأنه أول من جعل الألوهية نظرية فلسفية ومن قائل : كانوا يمتقدون أنه انحدر من سلالة الآلهة .

(٣) لا أعرف عن الفلاسفة هذا الاستدراج الذى يدعيه الغزالي وينسبه إليهم ، وإنما الذى أعرفه أن للفلاسفة منهجاً في التربية درجوا عليه في تنشئ تلامذتهم . ذلك أن العلوم النظرية تنقسم عندهم - كما حكى الغزالي نفسه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » - إلى « ثلاثة أقسام » ، لأن الأمور المعقولة لا تخلو :

إما أن تكون بريئة عن المادة والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة ، كذات الله تعالى . . . إلخ وإما أن تكون متعلقة بالمادة ، وهذه لا تخلو إما أن تكون بحيث تحتاج إلى مادة معينة ، حتى لا يمكن أن تحصل في الوهم بريئة عنها ، كالإنسان . . . إلخ .

وإما أن يمكن تحصيلها في الوهم بريئة عن مادة معينة ، كالمثلث والمربع . . . إلخ . فإن هذه الأمور - يعنى المثلث وأشباهه - لا يتقوم وجودها إلا في مادة معينة ، ولكن ليس يتعين لها في الوجود مادة خاصة ، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة . . . والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة بالكلية هو العلم الإلهي ، والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة في الوهم لا في الوجود هو الرياضى ، والذى يتولى النظر فيما لا يستغنى عن المواد المعينة هو الطبيعى » .

علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام « رسطاليس » لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام ، « الفارابي »^(١) أبو نصر « و « ابن سينا »^(٢) »

فهذه العلوم - كما ترى ، وكما يذكر الغزالي نفسه في « مقاصد الفلاسفة - مرتبة بحسب موضوعها » فالعلم الإلهي يسمى العلم الأعلى « ، ومعنى ذلك أنهم لا يبدأون به ، بل يكون آخر المطاف ، « والعلم الرياضي يسمى العلم الأوسط » ، ومعنى ذلك أنه يأتي بعد شيء وقبل شيء ، « والعلم الطبيعي يسمى العلم الأدنى » ، ومعنى ذلك أنه يجيء في البداية ، فهم كانوا يراعون التدرج الطبيعي ، فالحسوسات لكونها حاضرة مألوفة ، يتيسر البدء بها ، ثم لا ينبغي القفز منها إلى العلم الإلهي الذي يبحث في المجردات الصرفة بل يجب إعداد الذهن لذلك بمزاولة الرياضيات التي تدرس أموراً إن لم تتجرد عن المادة خارجاً فقد أمكن للوهم تجريدها عنها ، فهو إذن كنقطة يمكن العبور عليها إلى العلم الأعلى . هذا هو مقصدهم ويؤيد ذلك ما روى عن منهج أفلاطون في الجمهورية من أنه كان يتدرج بالناشئة من علم إلى علم ، ومن فن إلى فن ، وأيضاً هذه العبارة التي كانوا يكتبونها على أبواب معادهم « لا يدخل عندنا من لم يكن رياضياً » .

ففي ضوء هذا البيان إذا أخذ الفلاسفة الطريق على من يريد الخوض في الإلهيات قبل أن يستعد لذلك بمزاولة المنطق والرياضة لم يكونوا يقصدون بذلك إلا أن يوجهوه التوجيه الصحيح في نظرهم ، لا أن يستدرجوه على هذه الصورة التي يصورهم بها الغزالي ، والتي تشعر بأن ذلك منهم ضرب من ضروب الخداع والمراوغة .

والأمر في نظري بين لا يحتمل الخلاف فإنه إذا أراد المرء أن يأخذ العقيدة مفلسفة وأن يزوج بنفسيه في مضائق الإشكالات التي افتن فيها الفلاسفة ، فلا بد له من التمرس قبل ذلك بفنون من العلم كما يشترط الفلاسفة ، أما إذا أراد أن يأخذ العقيدة سمحة نقية ، فلا حاجة به إلى الرياضة ، ولا إلى شيء مما عند الفلاسفة ، بل ينبغي أن يتجه بآداه ذي بدء إلى الكتاب والسنة .

على أنه ليس يبعد أن يكون قد وقع للغزالي مناظرة في الإلهيات مع بعض المتفلسفة في عصره ، لجأ فيها إلى الحيلة التي يذكرها الغزالي خلاصاً من الحرج ، أو يكون الغزالي قد سمع أو قرأ عن واقعة كهذه . ومن حفظ حجة على من لم يحفظ .

(١) فارسي الأصل ولد بـ « وسيج » بمقاطعة من « خراسان » تسمى « فاراب » وقيل إن بلده « أطرار » فيما وراء النهر ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي في رجب عام ٣٣٩ هـ .

(٢) الملقب بـ « الشيخ الرئيس » فارسي الأصل ، نشأ في ولاية ما وراء النهر ، ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤٢٨ هـ .

فنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ،
فان ما هجراه واستنكفاه من المتابعة فيه لا يتأري في اختلاله ، ولا يفتقر إلى
نظر طويل في إبطاله ، فليعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل
هذين الرجلين ، كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

مقدمة ثانية

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم - تعالى^(١) عن قولهم - جوهرًا ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع^(٢) أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز ، على ما أرادوه خصوصهم .

ولسنا نخوض في إبطال هذا^(٣) ، لأن معنى القيام بالذات صار متفقاً

(١) ما داعى هذا التنزيه مع جعل الخلاف في هذه المسألة لفظياً ؟ .

(٢) الموجود عند الفلاسفة إما حال ، وإما محل ، وإما مركب منهما ، وإما لا حال ولا محل ولا مركب . منها ؛ والحال إما أن يغير حقيقة ما محل فيه ، أولاً ، الثانى كالسواد فإنه إذا حل بالخشب لم تخرج به حقيقة الخشب عن كونها خشباً ، والأول كالإنسانية التى تحل في النطفة فإنها إذا حلت بها غيرت حقيقتها ودخلت في كيانها أى قومتها فالسواد يسمى عرضاً ومجمله يسمى موضوعاً ، والإنسانية تسمى صورة ومجملها يسمى هيولى ، والمركب من الهيولى والصورة يسمى جسماً ، والذى ليس حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما هو المجرد عن المادة وهو إما أن يتصل بالأجسام اتصال تدبير وإشراف ، أولاً ، الأول يسمى نفساً ، والثانى يسمى عقلاً . فالعقل والنفس والجسم والهيولى والصورة ، كل ذلك يسمى عندهم جوهرًا ، وأما الحال الذى لا يغير ما حل فيه فهو وحده الذى يسمى عرضاً ومجمله يسمى موضوعاً ، ومن هنا عرفوا الجوهر بأنه « الموجود لا في موضوع » وهذا التعريف يشمل الأنواع الخمسة السابقة .

فقول الفزالي « مع تعريفهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع » كلام صحيح وقوله في تفسيره « أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه » كلام غير صحيح إذ الصورة غير قائمة بنفسها والهيولى تحتاج إلى مقوم يقومها ، فتخرج كل هذه عن تعريف الجوهر ، فلمله يريد أن يقصر الجوهر على بعض أفرادها حتى يصح انطباقه على الإله ، عند من يسميه جوهرًا ولكنه إن أراد ذلك لم يخرج النفس ، والنفس عندهم لا تقال على الإله بل يقال عليه عندهم « عقل » فقط .

(٣) أى في هذا الكتاب المخصص للبحث في العقيدة . وإلا فالخوض معهم في هذا الموضوع في كتاب من كتب الفقه أو اللغة لا بأس به متى كان موضوع البحث يتصل بواحد منهما ، والفزالي كفتيه لا بأس بأن يخوض معهم فيه في كتبه الفقهية .

عليه ، رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى ، إلى البحث عن اللغة ، وإن سوّغت اللغة إطلاقه ، رجع جواز إطلاقه في الشرع ، إلى المباحث الفقهية ، فإنّ تحرّيم إطلاق الأسماء وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع . ولعلك تقول : هذا إنما ذكره المتكلمون في الصفات ، ولم يورده الفقهاء في فن الفقه ؛ فلا ينبغي أن تلتبس عليك حقائق الأمور بالعادات والمراسم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التناظر بلفظ صدق معناه على المسمى به ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال .

القسم الثاني : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل — صلوات الله عليهم — منازعتهم فيه ، كقولهم : إن الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسماء محيط بها من الجوانب ، فإذا وقع القمر في ظل الأرض ، انقطع عنه نور الشمس ، وكقولهم : إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة .

وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطائه ، إذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يبقى معها ريب ، فمن يطلع عليها ، ويتحقق أدلتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرهما ، ومدة بقاءهما إلى الانجلاء ، إذا قيل له : إن هذا على خلاف الشرع ، لم يسترب فيه وإنما يسترب في الشرع ، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقة ؛ وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل . فإن قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة » ، فكيف يلاثم هذا ما قالوه ؟ قلنا : وليس في هذا ما يناقض ما قالوه ، إذ ليس فيه إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ،

والأمرُ بالصلاة عنده ؛ والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استحباباً ؟

فإن قيل : فقد روى أنه قال فى آخر الحديث : « ولكن الله إذا تجلى لشيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى ؛ قلنا هذه الزدة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ؛ وإنما المروى ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحاً ، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ، فكيف من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التى لا تنهى فى الوضوح إلى هذا الحد . وأعظم ما يفرح به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق لإبطال الشرع ، إن كان شرطه أمثال ذلك .

وهذا ^(١) لأن البحث فى العالم عن ^(٢) كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة ، أو بسيطاً ^(٣) أو مسدساً ، أم مثمناً ؛ وسواء كانت السموات وما تحتهما ثلاث عشرة طبقة — كما قالوه — أو أقل أو أكثر ؛ فنسبة النظر فيه ^(٤) إلى البحث الإلهى ، كنسبة النظر فى طبقات البصلة وعددها ، وعدد حب الرمان ؛ فالمتصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول فى حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ؛ وقد أنكروا جميع ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

* * *

(١) أى انصرفنا عن مناقشتهم فى أمثال هذه المسائل .

(٢) أى أن البحث الذى يهمه فى شأن العالم إنما يكون عن هذه النقطة فقط وهى كونه حادثاً أو قديماً .

(٣) يعنى مبسوطاً .

(٤) أى فى هذا التفريع والتفصيل .

مقدمة ثالثة

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة^(١) وأخرى مذهب الكرامية^(٢) ؛ وطوراً مذهب الواقفية^(٣) ، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، وهم فرق متعددة ، ولكن يهتمون على أمور ، منها في زيادة الصفات على ذات الله ، فهو عندهم عالم بذاته قادر بذاته . . . إلخ ؛ وأن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكاية عنه ؛ وأنه لا يرى بالأبصار في دار القرار ؛ وأنه لا يشبه خلقه في شأن من الشئون ، ومن أجل هذا أوجبوا تأويل الآيات التي ربما تشعر بذلك ؛ وسوا هذا النمط توحيداً . وأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً عقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ؛ وأن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ؛ وأن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض ، والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة ، عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود في النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسوا هذا النمط وعداً وعيداً . وأن معرفة الله ، وشكر نعمته ، واجب بالعقل قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واجتناب القبيح واعتناق الحسن واجبان كذلك ، وورود التكاليف ألطف للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء - عليهم السلام - امتحاناً واختباراً ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة .

(٢) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام يقول عنه الشهرستاني : « إنه من الصفاتية لأنه يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه ، نصوا على أن معبودهم على العرش استقراراً ، وأنه بجهة فوق ذاتاً ، وأنه أطلق عليه اسم الجوهر ، وأنه تماس للعرش من الصفحة العليا » .

ويقول صاحب « مقالات الإسلاميين » : « الفرقة الثمانية عشرة من المرجئة « الكرامية » أصحاب محمد بن كرام » : يزعمون : أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان ، دون القلب ، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أَوْشَى غير التصديق باللسان إيماناً ؛ وزعموا : أن المخالفين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا : أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له « باللسان » .

(٣) لم أجد هذا الاسم وإنما وجدت « الواقفة » يقول صاحب « مقالات الإسلاميين » :

بل أجعل جميع الفرق إلأ^(١) واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

« الصنف الثاني والعشرون من الرافضة ، يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى « جعفر بن محمد » ويزعمون « أن جعفر بن محمد » نص على إمامة ابنه « موسى بن جعفر » وأن « موسى بن جعفر » حتى لم يموت ، ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، وحتى يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ، كما ملكت ظلماً وجوراً ، وهذا الصنف يدعون « الواقفة » لأنهم وقفوا على « موسى بن جعفر » ولم يجاوزوه إلى غيره ، ويدعون أيضاً « المبطورة » لأن « موسى بن عبد الرحمن » لما ناظرهم قال لهم : « أقم أهون على من الكلاب المبطورة » .

« والممطور » من المطر قال في القاموس : مكان ممطور ومطير ، وقع عليه المطر .

(١) يقال : هم إلب واحد ، بكسر الهمزة والفتح لفة ، أى جمع واحد .

مقدمة رابعة

من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج - إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج - قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات ؛ فمن يقلدهم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ، لأنني لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .

فتقول : أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل - وهو الحساب - فلا تعلق للإلهيات به ، وقول القائل : إن فهم الإلهيات يحتاج إليها ؛ خرق ، كقول القائل : إن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها ^(١) ، أو الحساب يحتاج إلى الطب ؛ وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل فيرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز ، كرى الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد الأكر المتحركة في الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها ؛ فلنسلم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً - فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه - ولا يقدر ذلك ^(٢) في شيء من النظر الإلهي ، وهو ^(٣) كقول القائل : العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر ^(٤) ، حتى ، يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مثنى ، وأن يعرف عدد جذوعه ، وعدد لبناته ، وهو هذيان لا يخفى فساده ، وكقول القائل : لا يعرف كون هذه البصلة خادثة ، ما لم يعرف عدد طبقاتها ،

(١) يعنى الرياضيات .

(٢) أى الجهل بذلك .

(٣) أى قولهم بضرورة ذلك في النظر الإلهي .

(٤) في ذكر وصف العالم والقادر ما يحمل المثال غير متمش مع غرض الغزالي بسهولة فتأمل .

ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ، ما لم يعرف عدد حياتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل ^(١) .

نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من أحكامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن « الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » فإذا سمع المتكلمين المستضعف ، اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة فى الإضلال ، نرى أن نفرّد القول فى « مدارك العقول » فى هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نورد بها بعبارات المنطقيين ، ونصبها فى قلوبهم ، ونقتنى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم — أعنى بعباراتهم فى المنطق — ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى « إيساغوجى » و « قاطيغورياس » التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية .

ولكننا نرى أن نورد « مدارك العقول » فى آخر الكتاب ، فإنه كالألة لدرك مقصود الكتاب ، ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم ، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه ، ومن لا يفهم ألفاظنا فى آحاد المسائل فى الرد عليهم ، فينبغى أن يبتدىء أولاً بحفظ كتاب « معيار العلم ^(٢) » الذى هو الملقب بالمنطق عندهم .

(١) وقد عرفت فيما سبق قول الفلاسفة فى الرياضيات وأن ضرورة تقديم دراستها على الإلهيات له ما يبرره فى نظرهم وليس مجرد استدراج ، ثم إنه سيأتيك فى نفس هذه المقدمة اعتراض الفزائى بأن المنطق واجب التقديم عليها ، ولو رحت تسأل الفزائى ، هل فى الإمكان البدء بتعلم المنطق ؟ أم يجب قبله مزاولة بعض العلوم التى فيها مران عقلى كالمرياضات مثلاً ، لأجابه بالمقول المشاهد وهو أن المنطق من العلوم الصعبة التى لا يمكن للتعلم الذى لم يمارس شيئاً من العلوم أصلاً أن يبدأ به ، وإن لا بد قبله من مذاكرة علوم تشبه وتمت إليه بسبب ، وأشبه به هو الرياضة .

(٢) هذا الكتاب موجود ، طبعته على حدة ، دار المعارف بتحقيقنا .

ولنذكر الآن بعد المقدمات .

فهرست المسائل

التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب .
وهي عشرون مسألة :

- المسألة الأولى : إبطال مذهبهم في أزلية العالم .
- « الثانية : إبطال مذهبهم في أبدية العالم .
- « الثالثة : بيان تلبيسهم في قولهم : إن الله صانع العالم ، وإن العالم صنعه .
- « الرابعة : في تعجيزهم عن إثبات الصانع .
- « الخامسة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .
- « السادسة : في إبطال مذهبهم في نفي الصفات .
- « السابعة : في إبطال قولهم : إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل .
- « الثامنة : في إبطال قولهم : إن الأول موجود بسيط بلا ماهية .
- « التاسعة : في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
- « العاشرة : في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .
- « الحادية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
- « الثانية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- « الثالثة عشرة : في إبطال قولهم : إن الأول لا يعلم الجزئيات .
- « الرابعة عشرة : في قولهم : إن السماء حيوان متحرك بالإرادة .
- « الخامسة عشرة : في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .
- « السادسة عشرة : في إبطال قولهم : إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
- « السابعة عشرة : في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات .
- « الثامنة عشرة : في قولهم : إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

المسألة التاسعة عشرة : في قوهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
 « العشرون : في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم
 في الجنة والنار ، باللذات والآلام الجسمانية .
 فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ،
 وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب
 والهندسة .
 وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف
 به مبالاة ، وسنورد في كتاب « معيار العلم » من جملته ما يحتاج إليه لفهم
 مضمون هذا الكتاب إن شاء الله .

مسألة [١]

فى إبطال قولهم بقدم العالم

تفصيل للذهب :

اختلف الفلاسفة فى قدم العالم ؛ فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولا له ، ومساوفاً له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوفاً المعلول للعللة ، ومساوفاً النور للشمس ، وأن تقدم البارى عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكوّن ومحدث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له^(١).

وذهب جالينوس فى آخر عمره فى الكتاب الذى سماه « ما يعتقده جالينوس رأياً » إلى التوقف فى هذه المسألة . وأنه لا يدرى : العالم قديم أو محدث ؟ وربما

(١) أشار الجلال الدوانى إلى الخلاف حول رأى أفلاطون فقال : « ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم ، فقليل إن مراده الحدوث الذاتى ، وقد رأيت أذا كتاباً بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ - يشير إلى تاريخ زمنه - بأربعمائة سنة ؛ ذكر فيه - فقلاً عن أرسطاطاليس - أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ، إلا رجلاً واحداً منهم ، وقال مصنف ذلك الكتاب : إن مراد أرسطو مى هذا الرجل ، أفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى .

وقوله : « فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى » يفسر بأن حمل قول أفلاطون على الحدوث الذاتى يجعل معنى العبارة هكذا : « اتفق الفلاسفة على قدم العالم إلا أفلاطون فإنه قال بحدوثه حدوثاً ذاتياً ، فبمقتضى قاعدة الاستثناء يكون رأى الفلاسفة محمولاً على القدم الذاتى وهو خلاف المروى عنهم ثم نقل الحدوث عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرد » .

دل على أنه لا يمكن أن يعرف ، وأن ذلك ليس لقصور فيه ، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم ، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً^(١) .

إيراد أدلتهم : لو ذهب أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة ، وذكر^(٢) في الاعتراض عليه ، لسوّدت في هذه المسألة أوراقا ، ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ، ما يجرى مجرى التحكم ، أو التخييل الضعيف ، الذي يهون على كل ناظر حله ، ولنتقصر على إيراد ما له وقع في النفس ، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظر ، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن .

وهذا الفن من الأدلة ثلاثة :

(١) ربما يقال : إن في الكون حوادث قطعاً على رأى الفلاسفة ، كالأعراض التي يشاهد وجودها بعد عدمها ، فكيف إذن صدرت ؟ ! إنها لا بد أن تكون صادرة عن قديم ، فكيف يصح قولهم : « لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة ؟ » فيجيب بما أجابوا به من أن الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض حادث ، ولها علل حادث ، وتنتهي إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، قديم من وجه ، وهو الحركة الدورية .

(٢) أليس يفيد هذا اعتراف الغزالي بانتفاعه بآراء من سبق ، في نقد الفلاسفة ، وقد تنبه لهذه الملاحظة الدكتور « بينيس » في كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » حيث يقول في ص ١٦ من ترجمة الدكتور « عيد الهادي أبو ريدة » : « وردوده - معنى النظام - على الدهرية جذيرة بالاعتماد ، لأنها هيأت للغزالي اعترافاً وجهه للفلاسفة . . . وإذن فالكتايبان اللذان نشرنا أخيراً من كتب مباحث الكلام الأولى ، وهما كتاب « مقالات الإسلاميين » وكتاب « الانتصار » يهتان في هذا الموضوع وفي غيره ، شواهد على أن لأراء الغزالي أصولاً تمتد عروقها في مباحث الكلام الأولى ، بل في أقدم هذه المباحث . »

الأول

قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكانيّاً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ؛ فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك ؛ وإن تجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ؟ ، ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ ، والسؤال فى حدوث المرجح قائم .

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط ، وإما أن يوجد على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ ، لا يمكن أن يحال على عجزه^(١) عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدى إلى أن ينقلب القديم^(٢) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض^(٣) ، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها ، بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ؛ فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده

(١) يعنى الإله .

(٢) يعنى الإله .

(٣) ونفى الفرض أمر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين ، أما عند الأشاعرة : فلأن الذى يفعل لفرض ناقص فى ذاته مستكمل بهذا الفرض .

وأما عند الفلاسفة فلقول ابن سينا فى الإشارات : [تنبيهه : اعلم أن الشيء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من ألا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ، لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً ، فهو مسلوب كمال ما يفترق فيه إلى كسب] .

بعد أن لم يكن مريداً ، فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدثته في ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدثه لا في ذاته لا يجعله مريداً .

ولنترك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ؟ ! وأنه من أين حدث ؟ ! ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله ؟ ! أحدث الآن لا من جهة الله ؟ ! فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ ! وإن حدث بإحداث الله ، فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ! ألعدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة . فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ^(١) ؟ ! عاد الإشكال ^(٢) بعينه . أو لعدم الإرادة ؟ ! فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

فاذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت ^(٣) أو غرض ، أو طبع ؛ محال ، وتقدير تغير حال محال ، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره

تنبيه : فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحبها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، أو أن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لمية .
(١) في طبعة « بيروت » التي هي أصح النسخ الموجودة « وحدث » بزيادة واو على اعتبار أن قوله « عاد الإشكال » جواب لقوله « فلما أن تبدل » وهو غير صواب .

(٢) يعنى بالإشكال هنا ما سبق من قوله « لم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث . . . إلخ » والمراد بقوله « أو طبيعة » طبيعة الإمكان حتى تكون الأمور الأربعة المذكورة هناى نفسها المذكورة في الإشكال المحول عليه .

(٣) انظر ما معنى هذه الكلمة ؟ لم يرد لهذه الكلمة ذكر في التفصيلات السابقة ، فكيف أوردتها في الإجمال ؟

وعلى أية حال فيجدر أن يشار هنا إلى ما ذبه إليه ابن سينا في الإشارات الفصل الثاني عشر من المخطوط الخامس ، طبع دار المعارف من أن أباً القاسم البلخي المعروف بالكعبي هو وفرقه ذهبوا إلى استحالة وجود العالم قبل الوقت الذى وجد فيه لأنه لم يكن قبل وقت وجوده وقت وملاحظة رأى الكعبي هذا يدخل الوقت ضمن الآلة وغيرها من الأمور التي يعمل لوجودها وعدمها حساب عند البحث في حدوث العالم وقدمه .

والكل محال ، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة (١) .

(١) ذلك هو دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم ، ويصور الفلاسفة صدور العالم عن الله على الوجه الآتي : [صدر عن الله العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ليس بحجم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ثان ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم الفلك الأقصى - وذلك لأنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وهذه جهات ثلاث مختلفة ، فيصدر عن كل جهة شيء ، الأشرف عن الأشرف ، والأدنى عن الأدنى - ويلزم عن العقل الثاني ثلاثة أمور أيضاً من هذا القبيل ، وهكذا ، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي يلزم عنه المادة التي في مقعر فلك القمر ، القابلة للكون والفساد ؛ ثم إن المواد تمتاز بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ، وأصل هذه المواليد الثلاثة العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . فتكون محتويات العالم العلوي ، العقول العشرة والنفس التسعة ، والأفلاك التسعة . ومحتويات العالم السفلي ، المادة الموزعة على هذه العناصر الأربعة] .

فالعقول ، والنفس الفلكية ، والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأصواتها ؛ والعنصریات بمادتها ، وصورها الجسمية ، كل ذلك قديم عندهم ، وأما الصور الشخصية للعنصریات فحادثة وكذلك الأعراض ، وأما الصور النوعية للعنصریات ، فينتقل عنهم فيها خلاف . إذا كان الفلاسفة هكذا يصورون العالم ، فيجعلون بعضاً منه قديماً ، وبعضاً حادثاً ، فهل الدليل الذي نقله الغزالي عنهم هنا ، والذي هو صورة طبق الأصل - كما رأينا في المقدمة - لما ذكره ابن سينا في الإشارات ، ينتج هذا التصوير ؟ أم ينتج فقط أن العالم في جملة قديم ، ولو على صورة أخرى ، كأن يكون القديم مثلاً - هو :

١ - الهيولي

ب - بعض الكائنات الروحية

فبقدم الهيولي يتحقق القدم الذي يراه الفلاسفة ضرورياً .

وبقدم بعض الكائنات الروحية ، يمكن تفادي الصعوبة التي تنشأ من اتصال المادة بالله مباشرة ، فيكون لهذه الكائنات الروحية من تعدد الجوانب ما يمكن لها من الاتصال بالله والاتصال بالمادة .

وبناء على هذا التصوير يمكن تعرض هالم الأفلاك للتغير حسب قول الله تعالى :

[يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات ، وبرزوا لله الواحد القهار] . وقوله عز من قائل :

[إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت . . .]

وقوله : [إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بعثت . . . الخ] .

لأنه لا يكون قديماً إلا هيولاه ، أما صورته فيجوز أن تتبدل .

فإن أصروا على أن هيولي الأفلاك وصورها قديمة ، أو لم يجعلوا الأفلاك مؤلفة من هيولي وصورة كما تتألف العناصر ، كان لا بد لهم من مواجهة المشكلتين الرئيسيتين التاليتين :

الأولى : لزوم صدور العالم بالإيجاب عن الله تعالى .

والثانية : لزوم استمرار بقاء عالم الأفلاك على الوضع الذي هو عليه الآن ، وهو يتناقض مع الآيات القرآنية المشار إليها آنفاً ، ولكثير سواها .

فإذا ارتضى الفلاسفة تصوير العالم بالصورة التي أشرت إليها آنفاً ، فإنهم يخلصون من الصعوبة الثانية ، وتبقى فقط الصعوبة الأولى ، وعند ذلك يشركهم في موقفهم غيرهم من أمثال ابن تيمية الذاهب إلى قدم العالم .

أما إذا رفضوا هذا التصوير فعليهـم أمران :

أولاً : أن يقدموا دليلاً منتجاً لقدم عالم الأفلاك بالتفصيل .

ثانياً : أن يحددوا موقفهم من الآيات القرآنية التي تتنافى مع هذا التصوير .

أما بالنسبة للأمر الأول ، فكل ما لهم بإزائه — بمقتضى اطلاعي طبعاً — إنما هو تصوير لكيفية صدور العقل الأول عن الله ، ثم صدور العقل الثاني والنفس الأول وجسم الفلك الأول ، عن العقل الأول ، وهكذا إلى آخر السلسلة ، وهذا أشبه بالقصة منه بالاستدلال العقل ، فلا يزال ينقصهم الاستدلال العقل على قدم كل حلقة حلقة من هذه السلسلة .

وأما بالنسبة للأمر الثاني ، فقد بذل ابن سينا بخصوصه محاولة بسطها في كتابه « رسالة أصحابية في أمر المعاد » الذي نشرته لأول مرة دار الفكر العربى بتحقيقنا ، فليرجع إليه من شاء .

* * *

هذا والذي يخلص من دليل الفلاسفة — الذى رواه الغزالي هنا على لسانهم — لإبطال حدوث العالم : أن حدوث العالم — فى نظر الفلاسفة — محال .

كما أن الذى يخلص من قول الغزالي — فيما يأتى بعد قليل — من أن :

[قدم العالم يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لإعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سداً ، وربعاً ، ونصفاً ، . . . إلخ] .

وما رواه ابن سينا — فى الإشارات الفصل الثانى عشر من المخط الخامس ، طبع دار المعارف — عن المتكلمين من قولهم :

« إن الواجب لم يزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه .

ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وجد ، فالكل وجد ، فيكون لها لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود . وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فيشقطع إليها ما لا نهاية له .

ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد ما لا نهاية له [.

الذى يخلص من كل ذلك أن قدم العالم — فى نظر المتكلمين — محال .

هكذا يقف الطرفان المتناظران على طرقى نقيض ، فىرى أحدهما القول بوجوب قدم العالم ، واستحالة القول بالحدوث ، ويرى الآخر القول بوجوب الحدوث ، واستحالة القدم . وليس للقول بالإمكان نصيب من اعتبارهما .

ولعل من الطريف أن أسوق هنا رأى فيلسوف مسيحى — كان هم أيضاً أن يوفق بين الدين

والفلسفة - عاش في المصور الوسطى كما عاش ابن سينا والغزالي ، ويبدو أنه اطلع على وجهة نظرهما ، فهذه تشدهما إلى إمكان وجود حل وسط ، ذلكم هو القديس توما الأكويني الذي عاش بين سنتي ١٢٢٥ ، ١٢٧٤ م ، والذي يصور الأستاذ يوسف كرم نظرية الخلق عنده على الوجه الآتي :

[... (١) كل موجود - ما خلا الله - مخلوق من الله ضرورة ؛ لأن الوجود القائم بذاته ، لا يمكن أن يكون إلا واحداً ؛ فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه موجود بالمشاركة .
وليس الوجود بالمشاركة صدى عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الحديثة ؛ لأن ما يصدر عن الذات صدى ضرورياً ، فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله .

ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهب وحدة الوجود ، الذي يعتبر العالم مظهراً لله .
أما قول ابن سينا : إن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد ، فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادي الذي يفعل بالصورة المعقولة ، ولما كان الله يتعمق أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة .

يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض ؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنع وجوداً ليس له بالذات ، ولئن كان المخلوق الموجود متناهياً ، فإن المسافة بين الوجود والوجود لا متناهية ، فالخلق يقتضي قدرة لا متناهية ؛ لذلك كان خاصاً بالله وحده .

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأنه يريد غيره بالاختيار ، فهو ليس يريد بالضرورة ، أن يكون العالم ، لا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثاً .

وهكذا يحسم الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم وأنصار الحدث ، ذلك بأن البحث العقلي في الإرادة الإلهية ، لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية ؛ أما الاختيار ، فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل ؛ إذا أوحى أن العالم حادث .

ولكن من جهة العقل البحث ، القدم والحدث ممكنان على السواء ، ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر ؛ فلئن كان الله - منذ الأزل - علة كافية للعالم ، وكان فاعلاً بذاته ، على ما يقول أنصار القدم ؛ إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقر في إرادته .

أما أدلة أرسطو فليست برهانية . وقد صرح هو في كتاب الجدل بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية .

(ج) كذلك ليس يمكن إثبات الحدث بالبرهان ، لا من جهة الله كما أسلفنا ، ولا من جهة العالم ؛ فإن الماهيات مجردة عن خصوص المكان والزمان ، فليس يمكن أن تثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر (ويعلق الأستاذ يوسف كرم على هذه الحجة بقوله : « وهذه الحجة فيها نظر ، والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض ، وبنوع خاص يقول بتناقض الطاقة ، مما قد يميل بنا إلى نظرية الحدث » .

ولأنصار القدم ردود مقنعة على حجج أنصار الحدوث :

يقول هؤلاء : إن كل مصنوع فهو حادث .

ويرد أولئك : إن هذا يصدق على المفعول بالحركة ، الذى لا يوجد إلا عند نهاية الفعل ، أما الخلق ففعل آتى ، وهو - إذن - لا يقتضى تقدم الفاعل على المفعول بالمدة .

يقول أنصار الحدوث إذا كان العالم مصنوعاً من العدم ، فهو موجود بعد أن لم يكن موجوداً .

ويرد أنصار القدم : ليس القصد من المقدم أن العالم مصنوع بعد العدم ، بل إنه ليس مصنوعاً من شيء .

يقول أنصار الحدوث : لو كان العالم قديماً ، لكان مساوياً لله فى المدة .

ويرد أنصار القدم : إن الوجود الإلهي حاصل كله دفعة واحدة ، ووجود العالم حاصل بالتعاقب ، فليست هناك مساواة .

يقول أنصار الحدوث : لو كان العالم قديماً ، لكان قد سبق هذا اليوم ، أيام لامتناهية ، ولما كان بلغ إلى هذا اليوم ، من حيث إن عبور اللامتناهى مستحيل .

ويرد أنصار القدم : الانتقال يكون دائماً من طرف إلى آخر ، وأى يوم ماض أخذت ، فالأيام التالية إلى يومنا هذا متناهية ، وقد أمكن قطعها . وهذه الحجة إنما تنهض لو كان بين الطرفين أوساط لا متناهية .

يقول أنصار الحدوث : لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس فى عدد لامتناه ؛ ونفس الإنسان خالدة ، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية فى عدد لامتناه ، ومحال أن يوجد عدد لامتناه بالفعل .

ويرد أنصار القدم : إن هذه الحجة جزئية ، ويمكننا أن نقول : إن العالم قديم ، لا الإنسان . ويخرج القديس توما من هذه المناقشة بأن الحدوث لا يعلم إلا بالإيمان ، وبأن فى اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى إثبات العقائد بالبرهان ، فلا يأتى بحجج غير قاطعة لتلا يظن بدا أننا إنما ننسك بالاعتقاد استناداً إلى مثل هذه الحجج .

فما أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل ! [تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ص ٢٨٢ ، ٣ ، ٤ دار الكاتب المصرى .

تلكم هى حكاية القديس توما للمشكلة ، وذلكم هو رأيه بصدها ، وهو رأى يختلف عما لابن سينا والغزالي . إنه يجعل الحدوث والقدم ممكنين ، أما ابن سينا فإنه يجعل الحدوث مستحيلاً ، وأما الغزالي فيجعله واجباً . وبهذا نجد أنه قد تولد عندنا رأى ثالث فى المسألة .

ومن رأى القديس توما الرجوع بمسألة الحدوث إلى الأيمن ونصوصه ؛ أما محاولة استبعادها من هذه الحجج القابلة للنقاش والنقد ؛ فإن فيه - مع إضعاف فكرة الحدوث - إضعافاً للعقيدة الدينية جملة إذ يظن بها أنها مستقاة من مثل هذه الحجج . وهو رأى شبيه بما سجلناه - فى المقدمة - للغزالي وديكارت .

فهذا أنجيل أدلتهم ، وبالحملة كلامهم فى سائر مسائل الإلهيات أركّ من كلامهم فى هذه المسألة ، إذ يقدرّون ههنا على فنون من التخيل لا يتمكنون منها فى غيرها ، فلذلك قدّمنا هذه المسألة ، وقدمنا أقوى أدلتهم .

* * *

الاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ !

فإن قيل : هذا محال بين الإحالة ، لأن الحادث موجب ومسبّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ، ضرورى ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب .

فقبل وجود العالم كان المرید موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مرید ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تتجدد الإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تتجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ ! وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق فى شيء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة .

وليس استحالة هذا الجنس ، فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى ، بل فى العرفى والوضعى ، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة فى الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع

والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول^(١) إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار ، فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر ، فلما لم يكن حاضراً في الوقت - وهو الغد والدخول - توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضح وأنه المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية .

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا لمانع ، فإن تحقق القصد والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود ، وإنما يتصور ذلك في العزم لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد ، هو انبعاث في الإنسان متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود^(٢) إلا لمانع ، ولا^(٣) يتصور تقدم القصد ، فلا يعقل قصد في اليوم

(١) هذه الصورة - صورة تأخر حصول الموجب الوضعي الذي هو البيئونة عن الموجب الذي هو الطلاق المعلق على مجيء الغد أو على دخول الدار - أراها لا تناسب المقام ؛ فإن في وسع المتكلم أن يناقش الفيلسوف بقوله : لقد تأخر الموجب الذي هو وجود العالم ، عن الموجب الذي هو الإرادة القديمة ، لكون الإرادة قد علقت بوجود العالم على مجيء وقت خاص ، فإذا تأخر وجود العالم عن الإرادة ، لم يكن ذلك إلا من قبيل تأخر حصول البيئونة عن الطلاق ؛ فلما كان الطلاق معلقاً على شيء أو على وقت لم يكن حاضراً حال الطلاق ؛ جاز أن يتأخر الموجب الذي هو البيئونة ؛ كذلك يقال في العالم إنه قد تأخر مع سبق الإرادة ، لكون الإرادة قد ربطت وجوده بوقت خاص ؛ فكان من اللازم - حتى لا يتخلف مراد الإرادة - أن يظل العالم معدوماً حتى مجيء ذلك الوقت الخاص .

(٢) كذا في كل النسخ التي تحت يدي بما فيها طبعة بيروت ، ولعل الصواب « تأخر المراد » لأن الحديث عن الإرادة القديمة مقيسة إلى القصد الذي اعتبر حكمه معروفاً مسلماً ، وكذلك يقال فيما يأتي له من قوله « في وقوع المعزوم عليه » فالصواب « في وقوع المراد » لما مر .

(٣) لعل العبارة هكذا : « وكما لا يتصور تقدم القصد . . . إلى قوله إلا بطريق العزم ثم يزداد : لا يعقل إرادة في اليوم إلى إيجاد في الغد » وإلا كان في العبارة اضطراب لا يخفى .
تهافت الفلاسفة

إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا ، فليس ذلك كافياً في وقوع المزموم عليه ، بل لابد^(١) من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه ، لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فلما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أن وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها ، بل آلاف سنين لا تنقص منها شيئاً ، ثم انقلب الموجب بغتة من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهو محال في نفسه .

والجواب : أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ ! وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حدّاً أوسط وهو الطريق النظري ، فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصنها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ؛ فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ؛ إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصد الحادث ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم

(١) لعل العبارة هكذا : « فكما لا يكفي العزم على الشيء لإيجاده ، بل لا بد من انبعاث قصدي عند الإيجاد ، كذلك لا بد في القديم - لو كانت إرادته بمثابة العزم - من تجدد شيء هو بمثابة القصد في الإنسان ، وفيه قول بتغير القديم . . . إلخ » وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة .

إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث ؛ وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد ، فلو قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً — لم يكن يعلم صنعته أبته .

بل لا نتجاوز لإلزامات هذه المسألة ^(١) فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سُدساً ورُبْعاً ونصفاً ، فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة ؛ ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واليلة مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة ، فهاذا تنفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ ! أو شفع ووتر جميعاً ؟ أو لا شفع ولا وتر ؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه ضرورة ، وإن قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترّاً بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد ؟ ، وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر .

(١) يشير إلى « مسألة قدم العالم » .

فإن قيل : إنما توصف بالشفع والوتر المتناهي ، وما لا نهاية له فلا .

قلنا : فجملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر كما سبق ، ثم لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فإذا تنفصلون عن هذا ؟ !
فإن قيل : محل الغلط في قولكم : أنه جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه الدورات معدومة ، أما الماضي فقد انقرض ، وأما المستقبل فلم يوجد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا .

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء كان المعدود موجوداً باقياً ، أو فانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأفراس ، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترّاً ، سواء قدرناها موجودة أو معدومة ، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فبم تنكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره « ابن سينا » ، ولعله مذهب « رسطاليس » .

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطن وهو أن النفس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : فهذا أتبع وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإننا نقول : نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ، ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس في كل إضافة . وإن قلتم : إنه غيره ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكية مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً ، بل هذا يعقل فيما له عظم وكية ،

كءاء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ، ثم يعود إلى البحر ، فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم ؟

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا^(١) خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث لإلبدعوى الضرورة ، وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم ، في هذه الأمور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا يخرج عنه .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم يخفق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه ؟ **فإن قلتم :** متناه ، صار وجود البارئ متناهي الأول ، وإن قلتم : غير متناه ، فقد انقضى مدة فيها إمكانيات لا نهاية لإعدادها .

قلنا : المدة^(٢) والزمان مخلوقان عندنا ، وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني .

فإن قيل : فهم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده ، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً ؟ ؛ بل^(٣) في البياض والسواد ، والحركة والسكون ، فإنكم تقولون : يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبله للبياض ، فلم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون السواد ؟ وما الذي ميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به ؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ، ولو جاز ذلك^(٤) لحاز أن يحدث العالم — وهو ممكن الوجود ، كما أنه ممكن العدم — ويتخصص

(١) ضمنه معنى « يزحزحوا » .

(٢) وفي نسخة المادة .

(٣) أى بل لننقل الكلام من تساوى الأوقات إلى تساوى الأعراض ، وهو في الواقع بحث عن اختصاص الإرادة وتحديد وظيفتها ، والفصل في هذا الاختصاص هو الفصل في هذه المشكلة كما سترى فيها بعد .

(٤) يعنى تميز الشيء عن مثله بغير مخصص .

جانب الوجود المعائل لجانب العدم في الإمكان ، بغير مخصص .

وإن قلتم : إن الإرادة خصصت ، فالسؤال على اختصاص الإرادة ، وأنها لم اختصاص^(١) ؟ . فإن قلتم : القديم لا يقال له لم ؛ فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه ، لأن القديم لا يقال فيه : لم ؛ فإن^(٢) جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقول : العالم مخصوص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا منها ، فيقال : وقع كذلك اتفاقاً ، كما قلتم اختصاص الإرادة بوقت دون وقت ، وهياة دون هياة ، اتفاقاً ، وإن قلتم : إن هذا السؤال^(٣) غير لازم ، لأنه وارد على كل ما يريده الباري ، وعائد على كل ما يقدره ، فنقول : لا ، بل هذا السؤال لازم ؛ لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير .

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، بالإرادة ؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من مخصص بمخصص الشيء عن مثله ، فقل : للقديم — وراء القدرة — صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، فقول القائل : لم اختصاص الإرادة بأحد المتلين ؟ كقول القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله .

(١) يعنى « قائم » أى فالسؤال قائم .

(٢) أى وحيث جوزنا تخصص العالم في الأزل بالوجود الذى هو أحد الأمرين الممكنين اتفاقاً ، فغاية ما يقال اعتراضاً على ذلك : أن العالم الموجود ذو هيئات خاصة كان يمكن أن يكون على خلافها ، فلا بد لترجيح هذه الهيئات على سواها من مخصص ، فلم يصح قولكم : فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه ، قلنا : إنه اتصف بهذه الهيئات اتفاقاً ، كما قلتم : إن الإرادة خصصته بهذه الهيئات وبهذا الوقت اتفاقاً . فهذه العبارة كأنها شرح لقوله : فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه ، يعنى فيبان ذلك أن نقول : نرجح وجود العالم في الأزل على عدمه اتفاقاً كما تقوون : رجحت الإرادة وقتاً على وقت وصفة على صفة اتفاقاً .

(٣) يعنى قولم : فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم اختصاص ؟

فإن قيل : لإثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ، بل هو متناقض ؛ فإن كونه مثلاً معناه أنه لا تميز له ؛ وكونه مميزاً معناه أنه ليس مثلاً ؛ ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين ماثلان من كل وجه ، لأن هذا في محل ، وذاك في محل آخر ، وهذا يوجب التمييز ، ولا السوادين في وقتين في محل واحد ماثلان مطلقاً ، لأن هذا فارق ذلك في الوقت ، فكيف يساويه من كل وجه ؟ وإذا قلنا : السوادان مثلاً ، عنيانا به في السوادية مضافاً إليهما على الخصوص لا على الإطلاق ، وإلا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير ، لم يعقل سوادان ، ولا عقلت الاثنيتية أصلاً .

يحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا ، ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه ، لم يمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخف ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين ، أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جلي ، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال .

والاعتراض من وجهين :

الأول : أن قولكم : إن هذا لا يتصور ، عرفتموه ضرورة أو نظراً ؟ ! ولا يمكن دعوى واحد منهما ، وتمثيلكم بإرادتنا مقايضة فاسدة ، تضاهي المقايضة في العلم ، وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلم تبعد المفارقة في الإرادة بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ، ولا متصللاً ولا منفصلاً ، لا يعقل ، لأننا لا نعقله في حقنا ، قيل : هذا عمل توهك ، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك ، فم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة الله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة ، فلتسم باسم آخر ، فلا مشاحة في الأسماء وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض

ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ، على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك^(١) غير متصور ، فإننا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحدهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من التخصيصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ ، فإننا نقدّر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ ، فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى أغراضه قط ، وهو حماقة وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوى إذا فرض ، بقي الرجل المتشوف أبداً متحيراً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحدهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض ، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة ، فإذا لا بد لكل ناظر شاهداً أو غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

الوجه الثاني : في الاعتراض هو أننا نقول : أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصه تماثل نقائضها ، فلم يختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد ، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل فيما يراد منه ، فليست مماثلة بل هي مختلفة ، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفصيلها ، وإنما تدرك الحكمة في بعضها ، كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة في الأوج والفلك الخارج عن المركز ، والأكثر لا يدرك السرفها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد في أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به ، وأما الأوقات

(١) يشير إلى دعوى ترجيح الإرادة أحد الأمرين المتساويين على الآخر .

متشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام ، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام ، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة ! فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال إذ قال قائلون : خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه ، لكننا لا نقتصر على هذه المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف ؛ أحدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة .

أما القطب فيبانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، وكرة السماء متشابهة الأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سيما الفلك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مركب ^(١) أصلاً ، وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي ، فنقول : ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية ^(٢) لها عندهم إلا ويتصور أن يكونا ، هما القطبين ، فلم تعين نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ ! ولم يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة ؟ ! فإن كان في مقدار كبر السماء وشكلها حكمة ، فما الذي ميز محل القطب عن غيره ، حتى تعين لكونه قطباً ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية ؟ ! وهذا لا يخرج عنه .

فإن قيل : لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى يثبت ، فكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض لإطلاقه عليه من الأسماء ؛ وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك ، والقطب ثابت الوضع ، فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الوضع من غيره .

قلنا : ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة ، وأنها ليست متشابهة الأجزاء ، وهو على خلاف أصلكم ، إذ أصل ما استدللتم به على لزوم

(١) في نسخة « مكوكب » .

(٢) لعله يشير إلى رأيهم في تركيب الجسم من أجزاء بالقوة لا نهاية لها .

كون السماء كرى الشكل أنها بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيها ، وأبسط الأشكال الكرة ، فإن التربع ، والتسديس ، وغيرهما ، يقتضى خروج زوايا وتفاوتها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط ، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع^(١) الإلزام به ، فإن السؤال فى تلك الخاصة قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا تلك الخاصة أم لا ؟ ! فإن قالوا : نعم ، فلم اختصت الخاصة من بين التشابهات ببعضها ؟ ! وإن قالوا : لم يكن ذلك إلا فى ذلك الموضع ، وسائر الأجزاء لا تقبلها ، فنقول : سائر الأجزاء من حيث إنها جسم قابل للصور ، متشابهة بالضرورة ! وتلك الخاصة لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ، ولا بمجرد كونه سماء ، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء ، فلا بد أن يكون تخصيصه به ، بتحكم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وإلا فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأحوال فى قبول وقوع العالم فيها متساوية ! يستقيم لخصومهم قولهم : إن أجزاء السماء فى قبول المعنى الذى لأجله صار ثبوت الوضع أولى به فى تبدل الوضع ، متساوية ؛ وهذا لا يخرج منه .

الإلزام الثانى : تعيين جهة حركة الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس ، مع تساوى الجهات ، ما سببها ، وتساوى الجهات كتساوى الأوقات من غير فرق ؟ !

فإن قيل : لو كان الكل يدور من جهة واحدة ، لما تباينت أوضاعها ، ولم تحدث مناسبات الكواكب ، بالتثليث ، والتسديس ، والمقارنة ، وغير ذلك ، ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط ، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث فى العالم .

قلنا : لسنا نلتزم عدم^(٢) اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلك الأعلى

(١) أى فليس يقتصر الإلزام عليه .

(٢) فى نسخ إسقاط كلمة « عدم » ، وقد اختارته طبعة بيروت وهو خطأ .

يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق ، وما تحته بالعكس في مقابلته فيحصل التفاوت ؛ وجهات الحركة بعد كونها دورية ، وبعد كونها متقابلة ، متساوية ؛ فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟ !

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان . فكيف تتساويان ؟ !

قلنا : هذا كقول القائل : التقدم والتأخر في وجود العالم متضادان ، فكيف يدعى تساويهما ؟ ! وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود ، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود ، فكذلك يعلم ^(١) تساوى الأحياء والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها ، فإن ساغت لم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ، كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً .

الاعتراض الثاني : على أصل دليلهم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم .

فإن قيل : نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم أى حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم ، إذ لا يفارق حال الخلوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود ، لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب ، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول ،

(١) أى ندعى أنه يعلم .

جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى .

قلنا : فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد ، قائم . فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه .
فإن قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك ، أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التثليث والتربيع والتسديس ، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، وبعضها نسبة إلى الأرض ، كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع ، والبعد عن الأرض يكون الكوكب في الأوج ، والقرب بكونه في الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال والجنوب ؛ وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة ، فوجبها الحركة الدورية ؛ وأما الحوادث فيما يحويه مقر فلك القمر ، وهو العناصر الأربعة ، بما يعرض فيها من كون وفساد ، وامتزاج وافتراق ، واستحالة من صفة إلى صفة ، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل ، وبالأخرة تنتهي مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض .

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضاً قديمة ، ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أي كانت دائرة أبداً ..

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ، فإنه دائم أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ، فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن ، فهو ^(١) من حيث إنه

حادث بأجزائه وإضافاته ، مبدأ الحوادث ، ومن حيث إنه أبدى متشابه ،
الأحوال ، صادر عن نفس أزلية ؛ فإن كان في العالم حوادث فلا بد من حركة
دورية ، وفي العالم حوادث ؛ فالحركة الدورية الأبدية ، ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فإن الحركة الدورية التي هي المستند حادثة
أم قديمة ؟ ! فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ ! وإن كانت
حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر ، وقولكم ؛ إنه من وجه يشبه
القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أي هو ثابت التجدد ،
متجدد الثبوت ، فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من
حيث إنه متجدد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت
متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ؟ ! وإن كان من حيث إنه
متجدد ، فما سبب تجده في نفسه ؟ ! فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل ،
فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد
هذه ، كيلا يطول كلام هذه المسألة بإنشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا
سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع
الحوادث مخترعة لله ابتداء ، وبطل ما قالوه : من كون السماء حيواناً متحركاً
بالاختيار ، حركة نفسية كحركاتنا .

دليل ثان لهم في المسألة

زعموا أن القائل : بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه ، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ، كتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص ، على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ، إذ يقال : تحرك الظل لحركة الشخص ، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل ، وتحركت اليد لحركة الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين ، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ؛ وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ؛ فإذن قبل وجود العالم والزمان كان العالم فيه معدوماً ، إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ؛ فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته .

الاعتراض : هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنحن بالتقدم انفراداً بالوجود فقط ؛ والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم

وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

فإن قيل : لقولنا كان الله ولا عالم ، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلًا ، ولم يصح أن نقول . كان الله ولا عالم ، بل الصحيح أن نقول : يكون الله ولا عالم ، ونقول للماضي : كان الله ولا عالم ، فبين قولنا : « كان » و « يكون » فرق ، إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر ، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ، ولا شك في أنهما لا يفرقان في وجود الذات ولا في عدم العالم ، بل في معنى ثالث ، فإننا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل : كان الله تعالى ولا عالم ، قيل لنا : هذا خطأ ، فإن « كان » إنما يقال على ما مضى . فدل أن تحت لفظ « كان » مفهوماً ثالثاً ، وهو الماضي ، والماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بغيره هو الحركة ، فإنها تمضي بمضي الزمان ، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم .

قلنا : المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والأمر الثالث الذي به افتراق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، ثم قدرنا له بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لكننا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود ، وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يحوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي ، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ لإلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « قبل » الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان ، وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس لإلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً ، إما ملاء وإما خلاء ، وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد أبعد منه ، كاع^(١) الوهم عن

(١) كاع يكبح ، وكبح يكبح ، عن الشيء . هابه وجبن عنه .

الإذعان لقبوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق
 نفي الوهم أيضاً عن قبوله ، وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ،
 هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال له الخلاء ليس مفهوماً في نفسه ، أما البعد فهو
 تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره ، فإذا كان الجسم متناهيًا ، كان البعد الذي
 هو تابع له متناهيًا ، فانقطع ^(١) أن الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس
 وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله ؛ وكذلك يقال :
 كما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد
 الحركة ، كما أن ذلك امتداد لأقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهي
 أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة
 من طرفيه ، يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ، وإن كان الوهم متشبهاً بخياله
 وتقديره ولا يرعوى عنه ، ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه — عند
 الإضافة — إلى « قبل » و « بعد » ، وبين البعد المكاني ، الذي تنقسم العبارة عنه
 — عند الإضافة — إلى « فوق » و « تحت » ، فإن جاز إثبات « فوق » لا فوق فوقه ،
 جاز إثبات « قبل » ليس قبله « قبل » محقق ، إلا خيالياً وهمياً كما في الفوق ،
 وهذا لازم فليتأمل ، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .
 فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت »
 لأنه كرى ، وليس للكرة « فوق » ولا « تحت » ، بل إن سميت جهة « فوقاً »
 فمن حيث إنها تلي رأسك ، والأخرى « تحتاً » فمن حيث إنها تلي رجلك ، فهو اسم
 تجدد له بالإضافة إليك ، والجهة التي هي « تحت » بالإضافة إليك ، هي
 « فوق » بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفاً
 يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك ، بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء
 نهاراً ، هي بعينها تحت الأرض ليلاً ، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض
 بالدور ، وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخرًا ، وهو كما لو قدرنا
 خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر دقيق ، واصطلحنا على أن نسمى الجهة التي

(١) أي ثبت أنهما غير مفهومين فيما وراء العالم .

تلى الدقيق « فوقاً » إلى حيث ينتهى ، والجانب الآخر تحتاً ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتى فى أجزاء العالم ، بل هى أسامى مختلفة ، قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل ، فالفوق والتحت نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه ؛ وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لموجوده ، فذاأتى له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرأ ، ولا العدم المقدر عند فناء العالم ، الذى هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً ، فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ، والثانى آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان ، لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافات إليه البتة بخلاف « الفوق » و « التحت » فإذاً أمكننا أن نقول : ليس للعالم « فوق » ولا « تحت » ، ولا يمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم « قبل » ولا « بعد » ، وإذا ثبت « القبل » و « البعد » فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه « بالقبل » و « البعد » .

قلنا : لا فرق ، فإنه لا غرض فى تعيين لفظ « الفوق » و « التحت » ، بل نعدل إلى لفظ « الداخلى » و « الخارج » ، ونقول : للعالم داخل وخارج ، فهل خارج العالم شئ من ملاء أو خلاء ؟ فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له ، فكذلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قبل » ؟ ، قلنا إن عنى به هل لوجود العالم بداية ، أى طرف منه ابتدأ فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحى ، وإن عنيتم « بقبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم ، كما أنه إذا عنى بخارج العالم شئ سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم ، فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له ، فإن قلت « خارجه » سطحه الذى هو منقطعه لا غير ، قلنا قبله بداية وجوده الذى هو طرفه لا غير .

بقى أن نقول : لله وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شئ آخر ، والذى يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الخصم وإن اعتقد قدم الجسم يدعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا

حدوثه ، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه ، هذا في الجسم ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخضم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له — وخلاف ^(١) المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرًا وفرضًا — وهذا ^(٢) مما لا يمكن وضعه في الوهم ، كما في المكان ^(٣) فإن من يعتقد تناهى الجسم ومن لا يعتقد ، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ، ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يلتفت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجوداً مفتتحاً ليس قبله شيء ؛ وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه ، لأن الوهم لما لم يألف جسمًا متناهيًا إلا وبجنبه جسم آخر ، أو هواء تخيله خلاء ، لم يتمكن من ذلك في الغائب ؛ فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر ، فكأن عن تقدير حادث ليس له « قبل » هو شيء موجود قد انقضى ، فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

(١) أى الشأن في كل معتقد أن خلافه يمكن وضعه في الوهم تقديرًا وفرضًا .

(٢) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف في الزمان .

(٣) كما أن معتقد الفيلسوف في المكان لا يمكن وضعه في الوهم ولم يمنع ذلك من اعتقاده

جريباً وراء العقل ، فكذلك خلاف معتقده في الزمان وإن لم يمكن وضعه في الوهم لكن العقل ساق إليه فيجب الأخذ به .

صيغة ثانية لهم في إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك في أن الله عندهم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ، ومائة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية ، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدّر ، بعضه أمدّ وأطول من البعض .

فإن قلتم : لا يمكن إطلاق لفظ « السنين » إلا بعد حدوث الفلك ودورانه ، فلنترك لفظ « السنين » ولنورد صيغة أخرى فنقول : إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن ألف دورة مثلاً ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟ فإن قلتم : لا ، فكأنه انقلب القديم من العجز إلى القدرة ، أو العالم من الإمكان إلى الاستحالة ، وإن قلتم : نعم ، ولا بد منه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائتي دورة ؟ ، ولا بد من نعم ، فنقول : هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثاً — وإن كان هو الأسبق — فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانياً وكان ينتهي إلينا بألف ومائتي دورة ، والآخر ^(١) بألف ومائة دورة ، وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها ؟ فإن قلتم : نعم ، فهو محال ، إذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم تنهيان إلى وقت واحد ، والأعداد متفاوتة ، وإن قلتم : إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألف ومائتي دورة ، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي إلينا بألف ومائة دورة ، بل لابد أن يخلق قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم به العالم الثاني على العالم الأول وسميناه ، الأول ، لأنه أقرب إلى وهما ، إذا ارتقنا من وقتنا

(١) يعني بالآخر العالم الذي سماه « ثانياً » .

إليه في التقدير ، فيكون قدر إمكان هو ضعف^(١) إمكان آخر ، ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكل .

فهذا الإمكان المقدر بالكمية ، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم ، لا حقيقة له إلا الزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارئ تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة فتستدعي ذا كمية ، وليس ذلك إلا الحركة ، والكمية^(٢) إلا الزمان الذي هو قدر الحركة ، فإذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض : إن كل هذا من عمل الوهم ، وأقرب طريق في دفعه ، المقابلة للزمان بالمكان ، فإننا نقول : هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمك أكبر مما خلقه بذراع ؟ ! فإن قالوا : لا ، فهو تعجيز ، وإن قالوا نعم ، فبذراعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقى إلى غير نهاية ، فنقول : في هذا إثبات بُعد وراء العالم له مقدراً وكمية إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأكبر بذراع ، فوراء العالم بحكم هذا ، كمية ، فتستدعي ذاك وهو الجسم أو الخلاء ، فوراء العالم خلاء أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟ ! وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع ثم بذراعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتهي من الخلاء والشغل للأحياء ؟ ! إذ الملاء المنتهي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتهي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدراً ، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدراً ؟ ! وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق .

فإن قيل : نحن لا نقول : إن ما ليس بممكن فهو مقدور ، وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً .

(١) يعني أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثاني العالم الأول ؛ ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول .
(٢) أى وليست الكمية إلا الزمان .

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ، فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد .

الثاني : أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن ، والواجب مستغن عن علة ، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ، ونفي سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

الثالث : هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ، فنقول : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان ، فإن قلتم فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة ، قلنا : لا ، لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً ، وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز ، وإن قلتم : إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، قلنا : ولم يستحل أن يكون ممتنعاً في حال ممكناً في حال ؟ كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، وإذا أخذ لأمعه أمكن ، فإن قلتم : الأحوال متساوية ، قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكناً ، وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظرف ممتنعاً ، فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا .

فهذا طريق المقاومة .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكره من تقدير الإمكانات لا معنى له ، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، إن أراد ، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ، إلا أن يضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر .

· دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً ، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صح قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ، ولا كان الله عليه قادراً .

الاعتراض : أن يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم فى المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له ، غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن جسم متناهى السطح ، ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر ، فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فإنه الممكن لا غير .

دليل رابع^(١)

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكميات الطارئة على المواد .

وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذا كان إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى ممكن لها حدوث هذه الكميات وطريان هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادراً عليه ، لأننا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدور ، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ، فإن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور ، فكأننا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور ، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدل أن كونه ممكناً قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعي معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم

(١) يلاحظ أنه قال أول المسألة : « وهذا الفن من الأدلة ثلاثة » .

لا محالة ، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال .

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميانه ممكناً وإن امتنع سميانه مستحيلاً ، وإن لم يقدّر على تقدير عدمه ، سميانه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له بدليل ثلاثة أمور .

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال : إنه إمكانيه ، لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه ، وليس للمتنع في ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

والثاني : أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطرأ عليه حتى يقال : معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض ، فإذاً ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته ، أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن . فدل أن العقل في القضية ^(١) بالإمكان ، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان .

والثالث : أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها وصف إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل ^(٢) ، فإلى ماذا يرجع ؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال .

فإن قيل : رد الإمكان إلى قضاء العقل محال ، إذ لا معنى لقضاء العقل

(١) يعني في القضاء .

(٢) كذا في النسخ ولعلها « ولا إلى علمه بكونه ممكناً » أخذاً مما سبق له .

إلا العلم بالإمكان ، فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه ، والعلم لو قدر عدمه ، لم ينعدم المعلوم ، والمعلوم إذا قدر انتفاؤه ، انتفى العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكننا نقول : لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو عدمت العقول والعقلاء لبقى الإمكان لا محالة .

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها ، فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي ، يستدعى موجوداً ، يضاف إليه ، ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً عليه أن يسود مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة ، فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه . وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

وأما الثاني ، وهو كون السواد في نفسه ممكناً ، فغلط ، فإنه إن خذ مجرداً دون محل يحله ، كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر حياة في جسم ، فالجسم مهياً لتبدل حياة ، والتبدل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بإمكان .

وأما الثالث ، وهو النفس فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ، فلم يلزم على هذا ما قلتم . ومن سلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام « جالينوس » في بعض المواضع ، فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها ، وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة ، فعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة ، فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها ، إذ هي المدبرة المستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق ، والجواب : أن رد الإمكان والوجوب والامتناع ، إلى قضايا عقلية ، صحيح ، وما ذكره من أن معنى قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعى معلوماً ، فنقول له :

معلوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية، ثابتة في العقل عندهم، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية، وهي محسوسة غير معقولة، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية، فإذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوداء والبيضاء، ولا يتصور في الوجود لون، ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان، وتثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل، ويقال: هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان، فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه.

وأما قولهم: لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم، فنقول ولو قدر عدمهم، هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم؟! فإذا قالوا: نعم، إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول، فكذلك قولنا في الإمكان، ولا فرق بين البابين، وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله سبحانه، فكذلك القول في الإمكان، فالإلزام واقع، والمقصود إظهار تناقض كلامهم.

وأما العذر عن «الامتناع» بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشئ، إذ يمتنع عليه ضده، فليس كل محال كذلك، فإن وجود شريك لله تعالى محال، وليس تمت مادة يضاف إليها الامتناع، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك، أن انفرد الله تعالى بذاته ووجوده واجب، والانفراد مضاف إليه، فنقول: ليس بواجب على أصلهم، فإن العالم موجود معه فليس منفرداً، فإن زعموا أن انفرداه عن النظر واجب، ونقيض الواجب ممتنع، وهو إضافة إلى الله. قلنا فنحن أن انفرد الله تعالى عنها، ليس كانفرداه عن النظر، فإن انفرداه عن النظر واجب وانفرداه عن المخلوقات الممكنة غير واجب، فتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة، كما تكلفوه في رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب، ثم بإضافة الانفرد إليه بنعت الوجوب.

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردة، إن غنى

بذلك في الوجود فنعم ، وإن غنى بذلك في العقل فلا ، فإن العقل يعقل السواد الكلي ، ويحكم عليه بالإمكان في ذاته .

ثم إن العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها ذواتاً مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثمت ما يضاف إليه . وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس ، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيم بهذا فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البدن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذ لم يكن انطباع في الموضعين فإن قيل : فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تحلوا ما أوردوه من الإشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم ، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين ، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصى القول في الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال ادعواهم معرفة القدم ، وأما إثبات المذهب الحق فنسصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسميه « قواعد العقائد »^(١) ونعنى فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم .

(١) وفي الغزالي بما وعد ، إذ ألف هذا الكتاب ، وجعله فصلاً من فصول كتاب « الأحياء » وبسطة المعلومات الواردة فيه مع ملاحظة أن الغزالي قد اعتبره صنواً لكتاب « التهافت » تساعد على تحديد القيمة العلمية لكتاب « التهافت » في نظر الغزالي . وعلى تحديد مستوى الجماعة التي ألف لها . ثم إن هذا الترابط الوثيق بين الكتابين يفسر لنا قول الغزالي آتياً « وبجنسه - أي علم الكلام - يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة » .

مسألة [٢]

فى إبطال قولهم فى أبدية العالم

والزمان والمكان

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ، فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساد ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التى ذكرناها فى الأزلية جارية فى الأبدية ، والاعتراض كالأعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون ؛ إن العالم معلول ، وعلمته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار فى الانقطاع ، وهذا مسلكتهم الأولى .

ومسلكتهم الثانية : أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ففيه إثبات الزمان .

ومسلكتهم الثالثة : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاء الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف ، فإنه قال : كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها ، فكذلك فى المستقبل ؛ وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متلاحقاً ولا متساوفاً ، والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوفاً ، وإذا قد تبين أننا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع ، فهو محال ، لأنهم يقولون : إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .
والجواب عن الكل ما سبق :
وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين .

الأول

ما تمسك به « جالينوس » إذ قال : لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والأرصاء الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد .

الاعتراض عليه من وجوه .

الأول : أن شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول ؛ لكن التالى محال ، فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطى المتصل » ، وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يضاف إليه شرط آخر ، وهو قوله : إن كانت تفسد فلا بد أن تذبل ، فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم^(١) إلا بزيادة شرط وهو أن نقول : إن كانت تفسد فساداً ذبولياً فلا بد أن تذبل فى طول المدة ؛ أو يبين^(٢) أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالى للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشئ إلا بالذبول ، بل الذبول ، أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشئ بغتة وهو على حال كماله .

الثانى : أنه لو سلم هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فن أين عرف أنه لا يعترىها الذبول ؟ ! أما التفاته إلى الأرصاد فحال ، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب ، والشمس التى يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة^(٣) ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يتبين للحس ، فلعلها

(١) يشير إلى : إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن تذبل .

(٢) معطوف على « يفسد » أى أو ما لم يبين .

(٣) هذا رأى المتقدمين . أما العلم الحديث فقد أثبت أنها أكبر من ذلك بكثير .

في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم « المناظر » لا يعرف إلا بالتقريب ، وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرض كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس ، فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء ، وأوردنا ههنا هذا الواحد ، ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه ، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهتها كما سبق .

الدليل الثانى

لهم فى استحالة عدم العالم أن قالوا : إن العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يعقل سبب معلوم لها ، وما لم يكن منعدياً ثم انعدم ، فلا بد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، إما ^(١) أن يكون لإرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريدأ لعدمه ، ثم صار مريدأ ، فقد تغير ، أو يؤدى ^(٢) إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العلم إلى الوجود ثم من الوجود إلى عدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة عدم .

ويزيد ههنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، إن لم ^(٣) يتغير هو فى نفسه ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بقى كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذا لم يفعل شيئاً ؛ والعلم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً ؟ ! فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ ! أهو وجود العالم ؟ ! وهو محال ، إذ انقطع الوجود ! أو فعله عدم العالم ؟ ! وعدم العالم ليس بشيء ، حتى يكون فعلاً ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله

(١) لم يذكر مقابلها .

(٢) ذكر بالنسبة لإرادة القديم على أنها سبب لعدم ، احتمالين :

(أ) الاحتمال الأول أن تكون الإرادة قد تعلقت بعدمه بعد أن لم تكن متعلقة ثم أحال هذا بأنه يؤدى إلى التغير فى القديم .

(ب) الاحتمال الثانى أن تكون الإرادة قد تعلقت منذ الأزل بعدمه فى الوقت الذى عدم فيه حتى لا يلزم تغير فى القديم - وهذا الاحتمال هو ما أشار إليه بقوله « أو يؤدى » - ثم أحال هذا بأن ما استدلل به فى المسألة الأولى على استحالة صدور الوجود الحادث من القديم ، يدل على استحالة صدور عدم الحادث من القديم ، وفى عبارته ركة لا تخفى .

(٣) أى بصرف النظر عن مسألة تغير القديم وما تؤدى إليه من المحالات .

الفاعل ، وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا افتراق المتكلمين في التفصي
عن هذا أربع فرق ، وكل فرقة اقتحمت محالا .

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعلة المصادر منه موجود ، وهو الفناء ، يخلقه لا في
محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى
لا يحتاج إلى فناء آخر ، فيتسلسل إلى غير نهاية ، وهو فاسد من وجوه :

أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً ، حتى يقدر خلقه ، ثم إن كان
موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ؟

ثم بمّ يعدم العالم ؟ ! فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال ،
لأن الحال يلاقى المحلول فيه ، فيجتمعان ولو في لحظة واحدة ، فإذا جاز
اجتماعهما ، لم يكونا ضدين ، فلم يفنه ، وإن خلقه لا في العالم ولا في محل ،
فن أين يضاد وجوده وجود العالم ؟ !

ثم في هذا المذاهب شناعة أخرى ، وهي أن الله تعالى لا يقدر على إعدام
بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدر إلا على إحداث فناء ، يعدم
جواهر العالم كلها ، لأنها إذا لم تكن في محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة
واحدة .

الفرقة الثانية الكرامية ، حيث قالوا : إن فعلة الإعدام ، والإعدام عبارة
عن موجود ، يحدثه في ذاته تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً ،
وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود ، به موجوداً ، وهذا
أيضاً فاسد .

إذ فيه كون القديم محل الحوادث .

ثم خروج عن المعقول ، إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة
وقدرة ، فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور وهو العالم
لا يعقل ، وكذا الإعدام .

الفرقة الثالثة الأشعرية إذ قالوا : أما الأعراض فإنها تفتى بأنفسها ، ولا يتصور بقاؤها ، لأنه لو تصور بقاؤها ، لما تصور فناؤها ^(١) لهذا المعنى ، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم البقاء ، وهو أيضاً فاسد . لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود ، والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان في يومه هو الشعر الذى كان بالأمس لا مثله ، يقضى أيضاً به في سواد الشعر . ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ، وذلك البقاء يكون باقياً ، فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

والفرقة الرابعة طائفة أخرى من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تفتى بأنفسها وأما الجواهر فإنها تفتى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم . وكأن فرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل وإنما هو كف عن الفعل ، لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً . وقالت الفلاسفة : إذا بطلت هذه الطرق ، لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم .

هذا ^(٢) ولو قيل بأن العالم حادث ، فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه . وبالجملية : عندهم كل قائم بنفسه لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد

(١) لعل ذلك لما هو معروف عند الأشاعرة من أن العرض لا يقوم بالعرض والبقاء عرض فلا يمكن أن يقوم بالأعراض ، فلو بقيت الأعراض زمانين لكان بقاؤها بنفسها لا ببقاء زائد عليها ، وحينئذ لا يعقل فناؤها لأن ما بالذات لا يتخلف .

(٢) أى الحكم بعدم فناء العالم ثابت عند الفلاسفة حتى ولو قالوا : بأن العالم حادث ، لأنهم مع تسليمهم بحدوث النفس يدعون استحالة انعدامها ، وبالجملية . . . إلخ .

وجوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فإذا قيل لهم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء ، قالوا لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء ، فالمادة وهى الهوىل باقية فى الهواء ، وهى المادة التى كانت محلاً للصورة الماء ، وإنما خلعت الهوىل صورة المائية ، ولبست صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهواء برد ، تكثف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وإنما تتبدل عليها صورها .

الجواب : أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نذب عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم ، لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول : بيم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادراً على الكمال ، وهوى فى جملة ذلك لا يتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل ، وأما قولكم : إن الفاعل لابد أن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟ ! قلنا الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلتم : إنه ليس بشىء ، فكيف صدر عنه ؟ !

قلنا : وهو ليس بشىء ، فكيف وقع ؟ ! وليس معنى صدوره عنه ، إلا أن ما وقع ، مضاف إلى قدرته ، فإذا عقل وقوعه ، لم لا تغفل إضافته إلى القدرة ؟ ! وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشىء ، فكيف يطرأ ، وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟ ! ولا نشك فى أن العدم يتصور طريانه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطريان معقول وقوعه ، سمي شيئاً أو لم يسم ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشىء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذى طرأ ؟ ! وعندنا لا ينعدم الشىء الموجود ، وإنما معنى انعدام

الأعراض طريانُ أضدادها ، التي هي موجودات ، لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء ، فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان ؟ ! فإذا أبيض الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطاري عدم السواد .

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا ؟ ! فإن قالوا لا ، فقد كابروا العقول ، وإن قالوا : نعم ، فالتضمن غير المتضمن أم عينه ؟ ! فإن قالوا هو عينه كان متناقضاً ، إذ الشيء لا يتضمن نفسه ، وإن قالوا : غيره ، فذلك الغير معقول أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، قلنا : فبم عرفتم أنه متضمن ؟ ! والحكم عليه بكونه متضمناً اعترافاً بكونه معقولا ، وإن قالوا : نعم ، فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث ؟ ! فإن قالوا : قديم ، فهو محال ، وإن قالوا : حادث ، فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا ^(١) ؟ ! وإن قالوا : لا قديم ولا حادث فهو محال ، لأنه قبل طريان البياض ، لو قيل السواد معدوم كان كذباً ، وبعده إذا قيل : إنه معدوم كان صدقاً ، فهو طاري لا محالة ، فهذا الطاري معقول ، فيجوز أن يكون منسوباً إلى قدرة قادر

الوجه الثاني : أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحركة لا ضدها ، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم ، أعني تقابل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عدت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده ، بل هو عدم محض ، وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال ، كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين ، بل انطباع صور المعقولات في النفس ، فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال

(١) لقد ظفر في الفقرة السابقة أعني قوله « والحكم عليه بكونه متضمناً اعترافاً بكونه معقولا » وقوله « فذلك المتضمن المعقول » : بما يحاول استنباطه الآن ، فهو تكرار والأولى به أن يشب إلى المطلوب ويقول : « فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون أضرراً للقادر ؟ ! » .

ضده ، وإذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده ،
 فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ ؛ فعقل وقوع العدم الطارئ ؛ وما عقل
 وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً . عقل أن ينسب إلى قدرة القادر .
 فتبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال
 بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً . والله أعلم .

مسألة [٣]

في بيان تلييسهم

بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعه وفعله
وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة — سوى الدهرية — على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلييس على أصلهم ؛ بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ، من ثلاثة أوجه :

وجه في الفاعل .

وجه في الفعل .

وجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريد ، حتى يكون فاعلاً لما يريد ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صفة له أصلاً . وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً .

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟ !

ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم في دفعه .

أما الأول

فنعقول : الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة ، يلزم لزوماً ضرورياً ، لا يتصور من الله تعالى دفعه ، كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ، بل من قال : إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجوز ، وتوسع في التجوز توسعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاءً بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً ، مجرد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجماح ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم ينكر عليه في ذلك ، ولم يكن قوله كاذباً ، والحجر فعل عندهم ، وهو الهوى والثقل والميل إلى المركز ، كما أن للنار فعلاً وهو التسخين ، وللحائط فعلاً ، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهو محال .

فإن قيل : كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره ، فلما نسمى ذلك الشيء مفعولاً ، ونسمى سببه فاعلاً ، ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ، وينقسم إلى ما يقع بآلة ، وإلى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليل أنا إذا قلنا « فعل » بالطبع ، لم يكن قولنا « بالطبع » ضداً لقولنا « فعل » ولادفعاً ونقضاً له ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كما أننا إذا قلنا « فعل » مباشرة من غير آلة ، لم يكن نقضاً ، بل كان تنويعاً وبياناً ، وإذا قلنا « فعل » بالاختيار ، لم يكن

تكراراً مثل ^(١) قولنا : حيوان إنسان ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا : « فعل » يتضمن الإرادة ، وكانت الإرادة ذاتية للفعل ، من حيث إنه فعل ، لكان قولنا « فعل » بالطبع ، متناقضاً ، كقولنا فعل ، وما فعل .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلاً ، ولا كل مسبب مفعولاً ، ولو كان كذلك ، لما صح أن يقال : الجهاد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة فإن سمي الجهاد فاعلاً ، فبالاستعارة ، كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز ، إذ يقال : الحجر يهوى ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة حقيقة لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، ولا يتصوران إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعل » عام ، وينقسم إلى ما هو بالطبع ، وإلى ما هو بالإرادة ، فهو غير مسلم ، وهو كقول القائل : قولنا : أراد ، عام ، وينقسم إلى من يريد العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ؛ وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .
وأما قولكم : إن قولنا : « فعل » بالطبع ليس بنقض للأول ، فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن لا يسبق إلا الفهم التناقض ، ولا يشتد دفور الطبع عنه ، لأنه يبقى مجازاً ، فإنه لما كان سبباً بوجه ما ، والفاعل أيضاً سبب ، سمي فعلاً مجازاً .

وإذا قيل : « فعل » بالاختيار فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لما تصور أن يقال : « فعل » وهو مجاز ، ويقال : « فعل » ، وهو حقيقة ، لم تنفر النفس عن قوله « فعل » بالاختيار « وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، حتى يقال : قال برأسه أى نعم ؛ لم يستقبح أن يقال : قال بلسانه ،

(١) هو مثال للمقبول لا للمنفى وإن كان وضعه نابياً .

ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز ، فهذه مزلة القدم ، فليتنبه لحل الخداع هؤلاء الأغبياء .

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلا ، إنما تعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى ما يكون مريداً ، وإلى ما لا يكون ؛ ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ؟ ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النار تحرق ، والسيف يقطع ، والثلج يبرد ، والسقمونيا تسهل ، والخبز يشبع ، والماء يروى . وقولنا : يضرب ، معناه يفعل الضرب ، وقولنا تحرق ، معناه تفعل الإحراق ، وقولنا : يقطع ، معناه يفعل القطع ، فإن قلتم ، إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

والجواب : أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة . والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين ، أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، وكذا اللغة ، فإن من أتى إنساناً في النار فمات ، يقال : هو القاتل ، دون النار ، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان ، صدق قائله ، فإن كان اسم الفاعل على المرید وعلى غير المرید ، على وجه واحد ، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه ، فلم يضاف القتل إلى المرید لغة وعرفاً وعقلاً ؟ ! مع أن النار هي العلة القريبة في القتل ، وكأن الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة ، وتأثير النار بغير إرادة سمي قاتلاً ، ولم تسم النار قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدل أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

فإن قيل : نحن نعني بكون الله تعالى فاعلاً ، أنه سبب لوجود كل موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارئ تعالى لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارئ سبحانه لانعدم العالم ، كما لو قدر عدم الشمس ، لانعدم

الضوء ، فهذا ما نعينه بكونه تعالى فاعلا ، فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلا ، فلا مشاحة في الأسمى ، بعد ظهور المعنى .

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ، ونطقم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني ، فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له ، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين ، ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صنعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ، ونفيت حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط .

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لانعدام الشرط في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث ، والعالم عندهم قديم ، وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لا يتصور في القديم ، إذ الموجود لا يمكن إيجاده ، فإذن شرط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً لله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً .

فإن قيل : معنى الحادث « الموجود بعد عدم » ، فلنبحث أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادرة منه المتعلق به ، الوجود ، أو العدم المجرد ، أو كليهما ؟ ! ، وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدم السابق ، إذ لا تأثير للفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلاهما ، إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلاً ، وأن العدم في كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل البتة ، فبقي أنه متعلق به من حيث إنه موجود ، وأن الصادرة منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ، فإذن فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائماً ، وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفعال^(١) وأدوم تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال . بقي^(٢) أن يقال : إنه متعلق به ، من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فإن جعل سبق العدم وصفاً للوجود ، وقيل المتعلق به وجود مخصوص ، لا كل وجود ، وهو وجود مسبق بالعدم ؛ فيقال : كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصنع الصانع ؛ فإن هذا الوجود لا يتصور صدوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه ، وسبق العدم ليس

(١) وفي نسخة « أفضل » .

(٢) لعله اعتراض أجراه الفيلسوف على لسانه ضد نفسه ليدفعه فيصفو له المقام ، وفي العبارة

ركة لا تخفى .

بفعل الفاعل ، فكونه مسبوقة بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به ، فاشتراطه في كونه فعلا ، اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال .

وأما قولكم : إن الموجود لا يمكن إيجاداً ؛ إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم ، فصحيح ، وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً بمجرد ، فقد بينا أنه يكون موجوداً في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً ، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً ، إذا كان الفاعل له موجوداً ، ولا يكون الفاعل موجوداً في حال عدم ، بل في حال وجود الشيء منه ، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجوداً ، وكون المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود ، وكل ذلك مع الوجود لا قبله ، فإذا لا إيجاد إلا للموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجوداً ، والمفعول موجوداً . قالوا : ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبدأ ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجود فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تخيلتموه من أن الباري تعالى لو قدر عدمه ، لبقى العالم ، إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء ، فإنه ينعدم البناء ، وبقى البناء ، فإن بقاء البناء ليس بالبابي ، بل هو باللبوسة المسكة لتركيبه ، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء ^(١) مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

والجواب : أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الوجود ^(٢) عندنا — وهو موجود — بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من عدم إلى الوجود ، فإن نفي عنه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلا ، ولا عقل تعلقه بالفاعل . وقولكم إن كونه حادثاً ، يرجع إلى كونه مسبوقة بعدم ، وكونه مسبوقة بعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل — أعني كونه مسبوقة

(١) مثل الذي ليس فيه قوة .

(٢) في نسخة « الحدوث » .

بالعدم — فالوجود الذى ليس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح أن يكون فعلاً للفاعل ، وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلاً ينبغى أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته ، شرط فى كونه فاعلاً ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فاعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً ، وقديماً إن كان قديماً ، وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال ، إذ من حرك اليد فى ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها ولا بعدها ، إذ لو تحرك بعدها ، لكانت اليد مع الماء قبل تنجيه فى حيز واحد ، ولو تحرك قبلها ، لا انفصل الماء عن اليد . وهو مع كونه معه معلولها ، وفعل من جهتها ، فإن فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهى مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى .

قلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجاز أن يكون فعلاً ، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له . وإنما نحيل الفعل القديم ، فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته فعلاً مجاز ، مجرد لاحقيقة له . وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا قديمين ، كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً ، ولا كلام فيه ، وإنما الكلام فيما يسمى بـ **الفاعل** ، ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً ، بل ما يسمى فعلاً ، فشرطه أن يكون حادثاً عن عدم ، فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره ، كان متجوزاً فى الاستعارة . وقولكم : لو قدرنا حركة الماء مع الأصبع قديمة دائمة ، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلاً ، تلبس ، لأن الأصبع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المرید ، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلاً له ، من حيث إن كل جزء من الحركة حادثاً عن عدم ، فهذا

الاعتبار كان فعلاً ، وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنها من فعله ، بل هي من فعل الله سبحانه وعلى أى وجه كانه فكون فعلاً ، من حيث إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

فإن قيل : فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود معه ، كنسبة المعلول إلى العلة ، ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نغنى بكون العالم فعلاً ، إلا كونه معلولاً دائماً النسبة إلى الله تعالى ، فإن لم تسموا هذا فعلاً فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعانى .

قلنا : ولا غرض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق ، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً ، ولا العالم فعله تحقيقاً ، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا .

الوجه الثالث

فى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شىء واحد ؛ والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم .

فإن قالوا : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر عنه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر مجرد ، قائم بنفسه ، غير متحيز ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه فى لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعله بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالتجار الواحد ، ينشر بالمشار ، وينحت بالقدوم ، ويثقب بالثقب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلا واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل .

وهذه الأقسام كلها محالة ، فى المبدأ الأول ، إذ ليس فى ذاته اختلاف ، ولا اثنيية ، ولا كثرة ، كما سيأتى فى أدلة التوحيد ، ولا تمت اختلاف مواد ، فإن الكلام فى المعلول الأول الذى هو المادة الأولى مثلاً ، ولا تمت اختلاف

آلات إذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته ، فالكلام في حدوث الآلة الأولى ، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط كما سبق .

قلنا : فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها أحادا ، وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلّة لآخر تحته ، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علّة لا علّة لها ، وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما شيئا واحداً ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علّة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران من علّة سواهما . فكيف وجدت هذه المركبات ، أمن علّة واحدة ؟! فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علّة مركبة ؟! فيتوجه السؤال في تركيب العلّة ، إلى أن يلتقى — بالضرورة — مركب بسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم إلى ما هي في محال ، كالأعراض والصور ، وإلى ما ليست في محال ؛ وهذه تنقسم : إلى ما هي محال لغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونسبها نفوساً ، وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسبها عقولا مجردة .

أما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه ، وهو الحركة الدورية وليس الكلام فيها . وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محال ، وهي ثلاثة : أجسام ، وهي أخسها . وعقول مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام

لا بالعلاقة الفعلية ، ولا بالانطباع فيها ، وهى أشرفها . ونفوس ، وهى أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهى متوسطة فى الشرف ، فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر فى الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشر المادة التى هى حشو مقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبق فى جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ، وقد سميناها العقل الأول ، ولا مشاحة فى الأسمى — يسمى ملكاً أو عقلاً أو ما أريد — ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ، ونفس الفلك الأقصى — وهو السماء التاسعة — وجرم الفلك الأقصى ؛ ثم لزم من العقل الثانى : عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه ؛ ثم لزم من العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ؛ ولزم من العقل الرابع : عقل خامس ، ونفس فلك المشتري ، وجرمه ؛ وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل الذى لزم منه : عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير هو الذى يسمى العقل الفعال ؛ ولزم حشو فلك القمر — وهى المادة القابلة للكون والفساد — من العقل الفعال وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تمتاز بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوانات .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فنذ ثبت لواحد لا يلزم الآخر .

فيخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة — بعد المبدأ الأول — تسعة عشر . وحصل منه : أن تحت كل عقل من العقول الأول^(١) ثلاثة أشياء ؛ عقل ، ونفس فلك ، وجرمه ؛ فلا بد أن يكون فى مبدئه تنليث لا محالة ؛ ولا تتصور كثرة فى المعلول الأول إلا

(١) يريد بذلك إخراج العقل العاشر فقط .

من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه ، وهذه معان ثلاثة مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني ، فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه ، وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه ، ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .
 فينبغي أن يقال : هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ، ومبدؤه واحد ؟ ! فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه ، ولزمه - ضرورة ، لا من جهة المبدأ - أن عقل المبدأ ، وهو فى ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ؛ ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد ، واحد ، ويلزم ذات المعلول - لا من جهة المبدأ بل من جهته - أمور ضرورية ، إضافية أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة ؛ فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ، إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذى يجب الحكم به . فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ؛ أو لو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل إنه ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوها معدودة :
 الأول : هو أننا نقول : ادّعيتم أن أحد معاني الكثرة فى المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده أم غيره ؟ ! فإن كان عينه ، فلا تنشأ عنه كثرة^(١) ، وإن كان غيره ، فهلا قلتم : فى المبدأ الأول

(١) يريد فقط نفي الشيء الذى ادعوا صدوره عن هذا الجانب ، فحيث لم يرتبوا على الوجود شيئاً ، وحيث آل أمر الإمكان إلى أنه الوجود فينبغي ألا يصدر عنه شيء ؛ أما الكثرة التى صدرت عن العلم بالذات والعلم بالمبدأ الأول ، فلا يريد نفيها هنا ، لأن لها بحثاً يأتي . ولأن وحدة الوجود والإمكان لا تستلزم نفي الكثرة الناشئة من تعدد جهات أخرى .

كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ، فليجز صدور الاختلافات منه ، لهذه الكثرة ؛ فإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، قلنا : فلامعنى لإمكان الوجود إلا الوجود ، فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً ، فهو غيره ، قلنا : فكذا واجب الوجود ، يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخر ، فليكن غيره ؛ وبالجمللة الوجود أمر عام ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذا الفصل الثاني ؛ ولا فرق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره ، واحداً ؟ !

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ؟ ! ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ، ويثبت الوجود ؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذى لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود ، وليس بموجود ! أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود ؛ ويمكن أن يقال : موجود ، وليس بواجب الوجود ، كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود ، وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير ذلك فى الأول ، إن صح ما ذكره من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكن .

الاعتراض الثانى : هو أن نقول عقله مبدؤه ، عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم غيره ؟ فإن كان عينه فلا كثرة فى ذاته ، إلا فى العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره ، فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ، ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته ؛ فنقول : والمعلول ، عقله ذاته عين ذاته ، فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه ، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحد ؛ ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولاً لعلة ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن

كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول ، فلتصدر منه المختلفات . ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ، فالعقل والعقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره .

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره « ابن سينا » وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدءاً لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها ، بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً ، إذ استقبلوا قول القائل : المبدء الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ، ومعلوله عقل ، ويفيض منه : عقل ، ونفس فلك ، وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة ، وعقلته ومبدؤه ، فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ، ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، والأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ، ونفس المبدء الأول ، ونفس المعلولات ؛ ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقر من كل موجود : يعقل نفسه ، ويعقل غيره ؛ فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه ، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه .

فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم ، إلى أن أبطأوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت ، الذي لا خبر له بما جرى في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية ، تستولى على كنهها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل — صلوات الله عليهم وسلامه — وأتباعهم — رضوان

الله عليهم - فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حكى في منام لتعجب منه :

الجواب الثاني : هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما حاذر من لزوم الكثرة ، إذ لو قال به للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه ! وهذا لازم في المعلول الأول ، فينبغي ألا يعقل إلا نفسه ، لأنه لو عقل الأولَ أو غيره ، لكان التعقل غير ذاته ، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ، ولا علة إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول ! فينبغي ألا يعلم إلا ذاته ، وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد ، وعقل ذاته ! لزمه أن يعقل المبدأ الأول .

قلنا : لزمه ذلك بعلّة أو بغير علة ؟ ! فإن كان بعلّة ، فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد فلا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني كيف يصدر منه ؟ ! ! وإن لزم بغير علة ، فليلزم من وجود الأول موجودات كثيرة بلا علة ، ولا يلزم منها الكثرة ! فإن لم يعقل هذا من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد ممكن ، والممكن يقتقر إلى علة . فهذا اللازم في حق المعلول ، وإن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ، ولا علة له ، فلا يعقل وجوده . وليس هو من ضرورة المعلول الأول ، لكونه ممكن الوجود ، فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول ، أما كون المعلول عالماً بالعلّة ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، فكما أن كون العلة عالمة بالمعلول ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلّة .

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدء له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا يخرج منه .

الاعتراض الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه عين ذاته أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيره

فليكن كذلك في المبدأ الأول ، ويلزم منه كثرة ، ويلزم منه تربييع لا تثليث بزعمهم ، وهو : ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ! ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس .

الاعتراض الرابع : أن نقول التثليث لا يكفى في المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأولى ، لزم عندهم في معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للأخرى ، حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر ، من غير علة أخرى زائدة عليها .

الثاني : أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبير ، واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممكناً أصغر مما هو عليه ، وأكبر ، فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل ، لأن العقل وجود محض ، لا يختص بمقدار ، مقابل لسائر المقادير ، فيجوز أن يقال : العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود .

فنقول : وتعين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما فيه النظام ، أم يفتقر إلى علة موجودة ؟ ! فإن كان كافياً فقد استغنيم عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات ، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفى ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفى للاختصاص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب .

الثالث : أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها ، فلا يخلو :
إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلم يلزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين ؟ !

أو أجزاؤه مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست في البعض ، فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ ! والجزم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط ، والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً في الشكل ، وهو الكرى ، ومتشابهاً في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة ، وهذا أيضاً لا يخرج منه .

فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه ، وعدم عنورنا على عينه ، لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا : فإذا جوزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها — وقد بلغت آلافاً — صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية ، والإنسانية ، وجميع الأجسام الأرضية ، والسمائية . بأنواع كثيرة لازمة فيها ، لم تطلعوا عليها ؛ فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاء تولد كثرة ، يقال إنها : لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمّت ولا يدري عددها ، وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ، بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني ، إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا في مكان ، فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه .

فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة

في المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلذلك أكثرنا الوسائط .

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم أظن ، لا يحكم به في المعقولات ، إلا أن يقول : إنه يستحيل ، فنقول : لم يستحيل ؟ وما المردّ والقيصل مهما جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول — لا من جهة العلة — لازم واثان وثلاثة ؟ ! فما المحيل للأربعة وخمسة وهكذا إلى الألف ؟ ! وإلا فن يتحكم بمقدار دون مقدار ؟ ! فليس بعد مجاوزة الواحد مرد ، وهذا أيضاً قاطع .

ثم نقول : هذا أيضاً باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ، ألفٌ ونيفٌ ومائتا كوكب ، وهي مختلفة العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوسة ، والسعادة ؛ فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد ، وبعضها على صورة الإنسان ، ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلى ، من التبريد والتسخين ، والسعادة والنحوسة ، وتختلف مقاديرها في ذاتها . فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف ؛ ولو جاز هذا لجاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فتكفيها علة واحدة ، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ؛ دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته ، وعلة لهيولاه ، وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة ، أو المسعدة أو المنحسة ، وعلة لاختصاصه بموضعه ، تم لاختصاص حملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في المعلول الثاني ، تصور في المعلول الأول ووقع الاستغناء .

الاعتراض الخامس : هو أننا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه ؛ وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل — عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه ، وصانعه فقال — : يلزم من كونه ممكن الوجود وجودٌ

فلك ، فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه ، شيان آخران ، وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو ملكاً أو فلكاً ، فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فصلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم^(١) في المعقولات :

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فإذا تقولون أنتم ؟ ! أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه ، شيان مختلفان ، فتكاثرون العقول ؟ ! أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد ؟ ! أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتتكرون الحس ؟ ! أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟ !

قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممدد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل ، على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للمعقول ، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟ ! فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لهما عليهما ، فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم مريد قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات ، والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ ! فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره ، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، فيجب قبوله .

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ، ففضول وطمع في غير مطمع ، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها ، رجع حاصل نظرهم

(١) عبارة أجمعت عليها الأصول ، وهي غير ظاهرة المعنى .

إلى أن المعلول الأول ، من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك ، ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الفلك ، وهذه حماقة لا إظهار مناسبة .
فلتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء — صلوات الله عليهم — وليصدقوا فيها ؛ إذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع — صلوات الله عليه — : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله » .

مسألة [٤]

فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

فنقول : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم فى القول بالصانع .
وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يشبوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .
وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال .

فإن قيل : نحن إذا قلنا : إن للعالم صانعاً ، لم نرد به فاعلاً مختاراً ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد فى أصناف الفاعلين من الخياط ، والنساج ، والبناء ، بل نعنى به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعاً فهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقول عليه البرهان القطعى على قرب ، فلما نقول : العالم ، موجوداته إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟ ! وكذا القول فى علة العلة ، فلما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن تنتهى إلى طرف ، فالأخير علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الأول . وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإنه لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة .
نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، لأنها عدد ، ودليل

التوحيد بمنعه ، فيعرف بطلانه بالنظر في صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحدة ، أو جسم واحد ، أو شمس واحدة ، أو غيرها ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الصورة والهيولى ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق — وإنما الخلاف في الصفات — وهو الذى نعينه بالمبدأ الأول .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد ، وفي نفي الصفات ، بعد هذه المسألة .

الثاني : وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها علة ، ولعلتها علة ، ولعلة العلة علة كذلك وهكذا إلى غير نهاية ، وقولكم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فلأنا نقول : عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ؟ ! ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلم^(١) يبعد أن يكون بعضها علة للبعض^(٢) ، وينتهى من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها ؟ ! كما أن الزمان السابق^(٣) له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، وعدم التناهى ؛ فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، فإنها لا تفتى عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نقطة من إنسان ، وإنسان من

(١) يمكن اعتبارها ذاتية ويمكن اعتبارها استهامية .

نطفة ، إلى غير نهاية ، ثم إن كل إنسان مات ، فقد بقيت نفسه ، وهى بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده ، وإن كان الكل بالنوع واحداً ، فعندكم فى الوجود فى كل حال ، نفوس لا نهاية لإعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا التحكم فى الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلّم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرق ؟ !

وهم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها عندكم ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل بعض ، فإن الليالى والأيام الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحدة ، فى كل يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن ، خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب فى الوجود ، أى بعضها بعد البعض ، والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك فى « القبل » الحقيقى الزمانى فينبغى أن لا يستحيل فى « القبل » الذاتى الطبيعى . وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ ! وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له ؟ !

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة فى نفسها أو واجبة ؟ ! فإن كانت واجبة ، فلم تفتقر إلى علة ؟ ! وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ؛ فإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى أن له علة

زائدة على ذاته ، والككل ليس بممكن . على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه ؛ وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .
فإن قيل : فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث : والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذواتُ أوائل ، والمجموع لا أول له ، فقد تقوّم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذواتُ الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة ، ولا يقال : إن للمجموع علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن يصدق على المجموع ، إذ قد يصدق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، وكل موضع عيناه من الأرض ، فإنه قد استضاء بالشمس في النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد^(١) حادث ، بعد أن لم يكن ، أى له أول ، والمجموع عندهم ماله^(٢) أول .

فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها ، ويخرج من هذا ، أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا الإشكال ، ويرجع فرقهم إلى التحكم المحض .

فإن قيل : الدورات ليست موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، إلا إذا قدر في الوهم وجودها ، ولا يبعد^(٣) ما يقدر في الوهم ، وإن

(١) لعله يعنى به المفهوم ضمناً من « الإضاءة » و « الظلمة » .

(٢) ينبغى حمل « ما » على أنها نافية لا على أنها موصولة .

(٣) لو حمل معناه : على أن الوهم لا يستطيع أن يتابع التقدير إلى غير نهاية ، لأن الذهن

محدود الطاقة ، محدود زمان الوجود ، فلا يوجد فيه ما لا نهاية له كما لا يوجد في الخارج ، لكان حسناً ، وربه لا يريد ذلك .

كانت المقدرات أيضاً بعضها علل لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه ، وإنما الكلام في الموجود في الأعيان ، لا في الأذهان . فلا يبقى إلا نفوس الأموات وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيها عدد ، فضلاً عن أن توصف بأنها لا نهاية لها ، وقال آخرون : النفس تابعة لمزاج البدن ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم ، فإذا لا وجود للنفس ، إلا في حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتهي النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

والجواب : أن هذا الإشكال في النفوس ، أوردناه على « ابن سينا » و « الفارابي » والمحققين منهم ، إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار « أرسطاليس » و « المفسرين »^(١) من الأوائل ؛ ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقائه ، اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها ، فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها^(٢) يبقى ولا ينقضي ، غير مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي ، نفس آدمي ، أو جنّي ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم على كل مذهب لهم ، إذ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

(١) وفي نسخة « والمعتبرين » .

(٢) أي في زمنها .

مسألة [٥]

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل ، على أن الله واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين ، واجبي الوجود ، كل واحد منهما لاعلة له

واستدلّاهم على هذا بمسلكين :

المسلك الأول : قولهم : إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما ، وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو : إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لعلّة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علّة له وجوب الوجود ، ونحن لا نريد بواجب الوجود ، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلّة ، بجهة من الجهات ، وزعموا : أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو ؛ وليس زيد إنساناً لذاته ، إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ؛ بل لعلّة جعلته إنساناً ، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثّر المادة الحاملة لها ، وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية ؛ فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعلّة ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود ، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً .

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلّة ، تقسيم خطأ في وضعه ، فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، إلا أن يراد به نفي العلّة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علّة لهما ، وليس أحدهما علّة للآخر ؟ ! فقولكم : إن الذي لا علّة له ؛ لا علّة له لذاته أو لسبب ، تقسيم خطأ ؛ لأن نفي العلّة واستغناء الوجود عن العلّة لا يطلب

له علة فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له إما لذاته أو لعله ، إذ قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته .

وإن عنيتم بوجود الوجود ، وصفاً ثابتاً لواجب الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي ينسبك^(١) من لفظه ، نفي العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعله ؟ ! حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض . فدل أن هذا برهان من خرف^(٢) لا أصل له .

بل نقول : إن معنى قولكم : إنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معللاً أيضاً بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً .

كيف ؟ ! وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلاً عما يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل : السواد لون لذاته أو لعله ؟ ! فإن كان لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع — أعنى اللونية — إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لوناً لعله ، جعلته لوناً ، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون ، أى لم تجعله العلة لوناً ، فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات لعله ، يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود ، ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فلا يقال للسواد : إنه لون لذاته ، قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته ، فكذلك لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أى لا علة له لذاته ، قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال .

مسلكهم الثاني : أن قالوا : لو فرضنا واجبي الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين ، فإن كان متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنيية ، إذ السودان هما اثنان ، إذا كان في محلين ، أو في محل واحد ، ولكن

(١) كذا . وفي بعض النسخ « يتمسك » : وكلتا المادتين ذابيتان هنا ، والأولى « يستفاد » .

(٢) الخرف بفتحين فساد العقل من الكبر بفتح الباء ، وبابه « طرب » .

في وقتين ، أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما ، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمكان ، لم يعقل التعدد ، ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد سوادان ، لجاز أن يقال في حق كل شخص : إنه شخصان ، ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة : وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا بد من الاختلاف ، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات .

ومهما اختلفا في شيء ، فلا يخلو ، إما أن يشتركا في شيء ، أو لا يشتركا في شيء ، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال ، إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود ، ولا في وجوب الوجود ، ولا في كون كل واحد قائماً بنفسه لا في موضوع .

فلذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركب وانقسام بالقول . ووجب الوجود لا تركيب فيه ، وكما لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ، إذ لا تركب ذاته من أمور ، يدل القول الشارح على تعددها ، كدلالة الحيوان والناطق ، على ما تقوم به ماهية الإنسان ، فإنه حيوان وناطق ، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركباً من أجزاء ، تنتظم في الحد بالفاظ ، تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعها ، وهذا لا يتصور في واجب الوجود ، ودون هذا لا تتصور الاثنية .

والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنية ، إلا بالمغايرة في شيء ما ، وأن التماثلين من كل وجه ، لا يتصور تباينهما ، ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول ، تحكم محض ، فما البرهان عليه ؟ !

* * *

ولرسم هذه المسألة على حياها ، فإن من كلامهم المشهور ، أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح ، كما لا ينقسم بالكمية ، وعلى هذا يبنى لإثبات وحدانية الله تعالى عندهم .

بل زعموا : أن التوحيد لا يتم ، إلا بإثبات الوحدة لذات الباري سبحانه

من كل وجه ، وإثبات الوحدة ، بنى ^(١) الكثرة من كل وجه ، والكثرة تنطرق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : يقبول الانقسام فعلا ، أو وهماً ، فلذلك لم يكن الجسم الواحد ، واحداً مطلقاً ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم في الوهم بالكمية ، وهذا محال في المبدأ الأول .

الثاني : أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهوى والصورة ، فإن كل واحد من الهوى والصورة ، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم ، وهذا أيضاً منى عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز أن يكون البارئ سبحانه صورة في جسم ، ولا هوى لجسم ، ولا مجموعهما ، أما منع مجموعهما فلعلتين : إحداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة ، فعلاً أو وهماً . والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهوى . ولا يكون مادة ، لأنها تحتاج إلى الصورة ، وواجب الوجود مستغن من كل وجه ، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواه ، ولا يكون صورة ، لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات ، وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل ، فإن السواد سواد ^(٢) ولون ، والسوادية غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الإنسانية ^(٣) في العقل ، فإن الإنسان حيوان وناطق ، والحيوان جنس ، والناطق فصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة . فزعموا : أن هذا أيضاً منى عن المبدأ الأول .

(١) يعنى « يكون بنى . . . الخ » .

(٢) كذا في النسخ . ولعلها « سوادية » .

(٣) كذا في النسخ . وصوابها « الناطقية » .

الخامس : كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهيةً قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها ، وكذا المثلث مثلاً ، له ماهية وهي أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية ، مقوماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان ، وماهية المثلث ، وليس يدرك أن لهما وجوداً في الأعيان أم لا ، ولو كان الوجود مقوماً لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف إلى الماهية ، سواء كان لا زمّاً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة ، كالسما ، أو عارضاً بعد ما لم يكن ، كماهية الإنسان في زيد وعمر ، وماهية الأعراض والصور الحادثة .

فزعوا : أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفي عن الأول ، فيقال : ليست له ماهية ، والوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية ، كما أن الإنسان ، والشجرة ، والسماء ، ماهية ، إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو مناقض لكونه واجباً .

ومع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم ، وعقل ، وعاقل ، ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، ومتلذذ ، وجواد ، وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، وهذا من العجائب .

فينبغي أن نحقق مذهبهم للتفهم أولاً ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التفهم ، رعى في عمية .

والعمدة في فهم مذهبهم ، أنهم يقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة توجب كثرة

فلا ينكرون إذن كثرة السلب ، وكثرة الإضافات ، ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

فقالوا : إذا قيل له : (أول) ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده ، وإذا قيل (مبدأ) ، فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو إضافة له إلى معلولاته ، وإذا قيل : (موجود) ، فعناه : معلوم ، وإذا قيل : (جوهر) فعناه الوجود ، مسلوباً عنه الحلول في موضوع ، وهذا سلب ، وإذا قيل : (قديم) ، فعناه سلب العدم عنه أولاً ، وإذا قيل : (باق) ، فعناه سلب العدم عند آخره ، فيرجع حاصل القديم والباقي ، إلى أن الوجود ليس مسبوقاً بعدم ، ولا ملحقاً بعدم وإذا قيل : (واجب الوجود) ، فعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة ، إذ نفي علة له ، سلبٌ ؛ وجعله علةً لغيره ، إضافةٌ ؛ وإذا قيل (عقل) ، فعناه أنه موجود برىء من المادة ، وكل موجود هذه صفته ، فهو عقل ، أى يعقل ذاته ، ويشعر بها ، ويعقل غيره ، وذات الله تعالى هذه صفتها ، أى هو برىء عن المادة ، فإذا هو عقل ، وهما عبارتان^(١) عن معنى واحد ، وإذا قيل : (عاقل) ، فعناه أن ذاته الذى هو عقل ، له معقول ، هو ذاته ، فإنه يشعر بنفسه ، ويعقل نفسه ، فذاته معقول ، وذاته عاقل ، وذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو (معقول) ، من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته ، الذى هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة ، لا يكون شئ مستوراً عنه ، ولما عقل نفسه ، كان عاقلاً ، ولما كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً ، ولما كان عقله بذاته ، لا بزائد على ذاته ، كان عقلاً ، ولا يبعد أن يتحد العاقل^(٢) والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل « كونه عاقلاً » عقله ؛ « كونه عاقلاً » فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما ، وإن كان عقلنا يفارق عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل أبداً ، وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل تارة أخرى . وإذا قيل : (خالق) ، (وفاعل) ،

(١) لعله يعنى « يعقل ذاته » و « يعقل غيره » فردها جميعاً إلى أنه « عقل » .

(٢) وفي نسخة « العقل والمعقول » .

(وبارئ) ، وسائر صفات الفعل ، فعناه أن وجوده وجود شريف ، يفيض عنه وجود الكل فيضاً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس والأسخان النار ، ولا تشبه نسبة العالم إليه ، نسبة النور إلى الشمس ، إلا في كونه معلولاً فقط ، وإلا فليس هو كذلك ، فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له ، فليس به غفلة عما يصدر عنه ، ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره — أى الظل — ؛ وإن كان الواقف أيضاً مريداً لوقوع الظل فلا يشبهه أيضاً ، فإن المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه ، وفي حق الأول ليس كذلك ، فإن الفاعل منه هو العالم ، وهو الراضى — أى أنه غير كاره له — فإنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل نفسه ، هو العالم نفسه بوقوع الظل ، وهو الراضى ، لم يكن أيضاً مساوياً للأول ، فإن الأول هو العالم وهو الفاعل ، وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل ، علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به ، فكونه فاعلاً غير زائد على كونه عالماً بالكل ، إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه ، وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته ، فإنه لا يعلم ذاته ، ما لم يعلم أنه مبدأ للكل ، فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثانى ، فهذا معنى كونه فاعلاً ، وإذا قيل : (قادر) ، لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذى قررناه ، وهو أن وجوده وجود تفيض عنه المقدورات ، التى بفيضاتها ينتظم الترتيب فى الكل على أبلغ وجوه الإمكان ، فى الكمال والحسن . وإذا قيل : (مريد) ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلاً عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ، وجاز أن يقال للراضى :

إنه مريد ، فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات ، وهذا لأن علمه بالأشياء ، ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً أو كمالاً من غيره ، وهو محال في واجب الوجود ، ولكن علمنا على قسمين ، (علم) شئ حاصل من صورة ذلك الشئ ، كعلمنا بصورة السماء والأرض ، و (علم) اخترعناه ، كشئ لم نشاهد صورته ، ولكن صورناه في أنفسنا ، ثم أحدثناه ، فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثاني ، فإن تمثل النظام في ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته ، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا ، كافياً في حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا ، هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها ولكننا لقصورنا ليس يكفي تصورنا ، لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة ، تنبعث من قوة شوقية ، ليتحرك منهما معاً القوة المحركة للعضل والأعصاب ، في الأعضاء الآلية ، فيتحرك بحركة العضل والأعصاب ، اليد أو غيرها ، ويتحرك بحركتها ، القلم أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم ، كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا ، قدرة ولا إرادة ، بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك للعضل ، الذي هو مبدأ القدرة ، وليس كذلك في واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى في أطرافها ، فكانت القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والذات ، منه واحداً ، وإذا قيل له : (حى) ، لم يرد به إلا أنه عالم علماً ، يفيض عنه الوجود ، الذى يسمى فعلاً له ، فإن الحى هو الفعال الدراك ، فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال ، على الوجه الذى ذكرناه ، لا كحياتنا ، فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ، ينبعث عنهما الإدراك والفعل ، فحياته عين ذاته أيضاً ، وإذا قيل له : جواد ، أريد به أنه يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه ، والجود يتم بشيئين : أحدهما ، أن يكون للمنع عليه فائدة فيما وهب له ، فإن من يهب شيئاً من هو مستغن عنه ، لا يوصف بالجود

والثاني أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجود يمدح ويثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة ، فهو مستعيب ، وليس بجواد ، وإنما الجود الحقيقي لله سبحانه وتعالى ، فإنه ليس ينبغي به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالات مستفاداً بمدح ، فيكون الجواد اسماً منبشاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته . وإذا قيل : خير محض ، فلما أن يراد به وجوده بريئاً عن النقص وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له بل يرجع إلى عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر ، وإلا فالوجود من حيث إنه وجود — خير^(١) ، فيرجع هذا الاسم إلى السلب ، لإمكان النقص والشر ، وقد^(٢) يقال : خير^(٣) ، لما هو السبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شيء ، فهو خير ، ويكون الاسم دالاً على الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قيل : (واجب الوجود) ، فعناه هذا الوجود ، مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولاً وآخراً ، وإذا قيل : (عاشق ومشعوق ولذيد وملتذذ) ، فعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال ، ولا معنى للذة إلا لإدراك الكمال الملائم ، ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات — لو أحاط بها — وفي جمال صورته ، وفي كمال قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكه للحضور كل كمال^(٢) هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد ؛ لكان^(٣) محبباً لكماله وملتذذاً به ، وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله ، والأول له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ؛ إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من إمكان النقصان والزوال ، والكمال الحاصل له فوق كل كمال ، فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل حب ، والتناذ به فوق كل التناذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها البتة ، بل هي أجل من أن

(١) مقابل قوله « فأما أن يراد به » .

(٢) في نسخة « جمال » .

(٣) المناصب « كان » بحذف اللام .

يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة ، إلا أن تلك المعاني ليست لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعير له لفظ المريد ، والختار والفاعل ، منا ، مع القطع ببعده لإرادته عن إرادتنا ، وبعد علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا ، ولا بعد في أن نستبشع لفظة اللذة ، فيستعمل غيرها .

والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً ، وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليست لها لذة — أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة — إلا في السرور بالشعور بما خصوا به من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله ، ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ، فإن وجود الملائكة — التى هى العقول المجردة — وجودٌ ممكن فى ذاته ، واجبُ الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوع شر ونقص ، فليس شئ بريئاً عن كل شر مطلقاً سوى الأول ، فهو الخير المحض ، وله البهاء والجمال الأكمل ، ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه عاقل ومعقول عقله غيره أو لم يعقله ، وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ^(١) ، وعقله لذاته ، هو عين ذاته ، فإنه عقل مجرد ، فرجع الكل إلى معنى واحد .

فهذا طريق تفهيم ^(٢) مذهبهم .

(١) أى لما سماه « كل هذه المعاني » .

(٢) إذا كان كل ما ذكر من أول المسألة إلى هذا الموضع تفهيماً للمذهب الفلاسفة ، فأية قيمة بقيت لكتابه « مقاصد الفلاسفة » الذى يقول فى مقدمته :

[أما بعد ، فإنى التمت كلاماً ثافياً فى الكشف عن تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان تلبسهم وإغوائهم ، ولا مطمع فى إسعافك إلا بعد تعريفيك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ، فإن الوقوف على فساد المذاهب ، قبل الإحاطة بمداركها ، محال ، بل هو رى فى العماية والضلال ؛ فأريت أن أقدم على بيان تهافتهم ، كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل ، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاقتصاد والحكاية ، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم . . . إلخ] .

أقول : إذا كان النزاع قد أفرد لحكاية مذاهب الفلاسفة كتاباً برأسه ، صور فيه تلك المذاهب =

وهذه الأمور منقسمة إلى ما لا يجوز اعتقاده ، فبين أنه لا يصح على أصلهم ؛ وإلى ما لا يصح اعتقاده ، فبين فساد .

توطئة للرد عليها ، فأية داعية لهذا التطويل هنا في حكاية مذهبهم ؟ ! بل أية قيمة تبقى لهذا الكتاب الذي سماه « مقاصد الفلاسفة » ، بعد ما أغناها عنه هذا بشرح المسائل التي يريد الرد عليها ، على هذا النحو من الإنهاب والتطويل ؟ !

الذي يظهر لي أن الشرح هنا جاء في موضعه ، ليرتبط تصوير المذهب بالرد عليه ، أما أن يكون كل منهما في كتاب ففيه تشتيت للفكر وتوزيع للذهن .

وأما الذي دعا الغزالي إلى أن يؤلف كتاب « مقاصد الفلاسفة » فليس هو وحده ما يقصده علينا في تلك المقدمة التي اقتبسنا بعضها هنا ، وإنما هو شيء آخر وراء ذلك ، أو هو شيء آخر مع ذلك ؛ استمع إليه يقص علينا سبب تأليفه كتاباً يصور فيه مذهب الباطنية قبل أن يشتغل بالرد عليهم قال : [فابتدأت بطلب كتبهم ، وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المهاج المجهود من سلفهم ، فجمعت تلك الكلمات ، ورتبتها ترتيباً محكماً ، مقارناً للحق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر أهل الحق مني ، مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقال : هذا سعى لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرته مذهبهم ، لولا تحقيقك له ، وترتيبك إياه ، وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبي - رحمهما الله - تصنيفه في الرد على المعتزلة ، فقال الحارث : الرد على البدعة فرض ؛ فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ، ثم أجبت عنها ، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ، ولا يفهم كنهه ؟ !

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ، ولم تشتهر ، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها ، إلا بعد الحكاية ؛ نعم ينبغي ألا يتكلف لهم شبهة ، ولم أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إلى ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ، فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها عنهم ؛ فلم أرض لنفسي أن يظن في الغفلة عن أصل حجتهم ، فلذلك أوردتها ؛ ولا أن يظن بي أئى - وإن سمعها - فلم أفهمها ، فلذلك قررتها ، والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بآية البرهان] .

فهذا الذي حدا بالغزالي إلى أن يؤلف في تصوير مذهب « الباطنية » قبل الرد عليهم ، هو نفسه الذي حدا به ، إلى أن يؤلف في تصوير مذهب « الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم - لا ما حكاها لنا في مقدمة « مقاصد الفلاسفة » - إذ أن الغزالي كان يشعر شعوراً قوياً بأن المتكلمين من قبله لم يوقفوا في الرد على الفلاسفة نتيجة لعدم فهمهم لمذهبهم ، استمع إليه يقول : « ولم يكن في كتب المتكلمين ، من كلامهم - يعنى الفلاسفة - حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بغافل عامي ، فضلاً عن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت

ولنعد الآن إلى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ، ودعواهم نفيها ، ونبين عجزهم عن إقامة الدليل ، ولنرسم لكل واحدة مسألة على حياها .

أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردى في عماية [] .

وهو لذلك يعلم أن الفلاسفة كانوا يميزون فيهم هذا النقص ، فأراد أن يتجمل بالبراءة منه ، بتأليف هذا الكتاب « مقاصد الفلاسفة » ، وإلا فما باله يطيل في كتاب « تهافت الفلاسفة » شرحاً وإيضاحاً بما يحملنا في غنى مطلق عن ذلك الكتاب ؟ ! وما باله أيضاً يتعرض في ذلك الكتاب لما لم يكن موضع خلاف بينه وبين الفلاسفة ، فقد تعرض فيه لجميع مسائل المنطق وليس يخالفهم في شيء منها كما صرح بذلك في كتاب « التهافت » وتعرض لكل مسائلهم الطبيعية ، وليس يخالفهم إلا في مسائل معدودة منها ؟ ! في حين أنه قد أسعفنا في « التهافت » بشرح ما يريد الرد عليه من آرائهم ، وعرضه عرضاً واضحاً ، قبل الرد عليه ، بحيث لا يشعر القارئ ، بأنه في حاجة إلى شيء آخر أصلاً ، فلا بد أن يكون لتأليف ذلك الكتاب غرض آخر وراء التمهيد لكتاب تهافت الفلاسفة ، وهو ما أوضحناه .

مسألة [٦]

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقاً لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، كما سبق . ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً له زائدة على ذاتنا ، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكننا نعلم أنها زائدة على الذات ، إذ تجددت ؛ ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخير ، لما خرج عن كونه زائداً على الذات بالمقارنة ، فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو اقمنا أيضاً ، لعقل كونهما شيئين ، فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول ، عن أن تكون أشياء سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود . وهو محال ، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات .

* * *

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ ! فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالة معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان .

ولهم مسلكان :

الأول : قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده ، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر

ويحتاج الآخر ؛ فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود ، وهذه التثنية المطلقة ؛ وهو محال .

ولما ^(١) أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ، إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل ^(٢) : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض : على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ولكن إبطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليه ، فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة فى هذه المسألة وما بعدها ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تنبنى هذه المسألة عليه ؟ !

ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما فى حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة ، فلم قلتم ذلك ^(٣) ؟ ! ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم ، ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها ؛ وإن أردتم بواجب الوجود

(١) الأولى أن يحذف «إما» ويقول : «وإن احتاج» ليتفق مع سابق الكلام ، إذ هو المقابل الثانى .

(٢) هو المقابل الثالث .

(٣) إشارة إلى قولهم باستحالة الفرض الذى يكون فيه أحدهما محتاجاً إلى الآخر .

أن لا تكون له علة قابلة فهو ^(١) ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ !

فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية ، من اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلم والمعلولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقرة فى ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البتة ، فدعوى غيره تحكيم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعه فى القابلية ، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا فى محل ، فالصفة انقطع تسلسل علمها ^(٢) الفاعلية مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان الداعى إلى واجب الوجود .

(١) الحديث عن الصفات كما هو واضح إذ هى التى أمرها مشكل فى نظر الفلاسفة ، ولذا فالمناسب أن يقول : « فهى ليست . . . إلخ » .

(٢) فى نسخة « انقطع التسلسل عليها مع الذات » .

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً ؛ ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً .

* * *

المسلك الثاني قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخليين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلية في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كان دائماً له ؛ ورب عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها ، وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنتقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ؛ أن الذات علة فاعلية له ، وأنه مفعول للذات ؛ فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ! فإن عبر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراه المعبر ، لم يتغير المعنى ، إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ؛ ولم يستحيل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له ؟ !

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكراً ؛ فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فليس كذلك ، وإن لم يردّ به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأي عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

وربما هوّلوا بتقبيح العبارة من وجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً إذا الغنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظى فى غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ ! أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ، فالاحتياج إلى وجود صفات الكمال لذاته ، ناقصٌ ، فيقال : لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً ، إلا وجود الصفات المنافية للحاجة ، لذاته ، فكيف تنكرون صفات الكمال التى بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبت ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ، ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً لأنه مركّب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة ، وأما الجسم فإنما لم يجوز أن يكون هو الأول ، لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه لكم ^(١) من بعد . وكل مسلكتهم فى هذه المسألة تخيلات .

ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يثبتونه ، إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا « كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود ، فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ! فمنهم من يسلم ذلك ، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته .

فأما الأول فهو الذى اختاره « ابن سينا » ، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها

(١) فى الأصول « عليكم » .

بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي توجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم .

فنبول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟ ! فإن قلتم : إنه غيره فقد أثبتتم كثرة ، وتفضتيم القاعدة ، وإن قلتم إنه عينه ، لم تتميزوا عن يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك ، سفه في عقله وقيل : حد الشيء الواحد ، أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات ، فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم في حال واحدة موجوداً معدوماً ، ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره غير علمه بنفسه ، إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له ، إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً ، وزيد معدوماً ، أعني هو نفسه في حال واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه ، وكذا في علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دن الآخر ، فهما إذن شيان ، ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته ، فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالاً ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدءاً للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدءاً ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءاً لغيره ، إلا ويدخل الغير في علمه ، بطريق التضمن وال لزوم ، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما يمنع أن تكون في نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه :

الأول ، أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافته ؛ ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان ، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا ، إلى أن يعلم ، لأن كونه معلولا إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله ، فالإلزام قائم في مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات ، وبالمبدئية ، وهو الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثاني هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ، فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً ، فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري ، كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي ، والكماليات المعلومة له لا تنتهى ، فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف « ابن سينا » في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة

ثم باينهم في إثبات العلم بالغير ، ولما استحيا أن يقول : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم ؛ ترك هذا حياء من هذا المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستحي من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه ، في أول النظر ، فلأذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله .

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأبوة والبنوة ضمناً ، فيكثر المعلوم ويتحد العلم ، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم ، ثم إذا عقل هذا في معلوم واحد وإضافته إليه ، ولم يوجب ذلك كثرة ، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من يعلم الشيء ، ويعلم علمه بالشيء ، فإنه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ، ويدل عليه أيضاً أنكم^(١) ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها ، وعلمه واحداً ، ولا تصفونه بعلم لا نهاية لأعدادها ، فإن كان تعدد العلوم يوجب تعدد العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومات ، بل يقتضي ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة ، فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا :

أن الوجود مضاف إلى الحقيقة وهو غيره ، فيقتضى كثرة . فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف إلى ماهية .

وأما العلم بالابن ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، إذ لا بد من العلم بذات الابن ، وذات الأب ، ، وهما علمان ، وعلم ثالث وهو الإضافة . نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ، إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما لم يعلم المضاف أولاً ، لا تعلم الإضافة ، فهي علوم متعددة ، بعضها مشروط ببعض . فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافة إلى سائر الأجناس والأنواع ، لكونه مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم ذاته ، وآحاد الأجناس ، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالماً ، بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعدد ، والعلم واحداً . فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر وينتهي إلى علم يغفل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول : يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذى يعلم السواد ، وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه ، الذى هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس ملتفتاً إليه ، فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلى أن ينقطع التفاته .

وأما قولهم : إن هذا يقرب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فلمنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض المبهدين ، بل خوض الهادين المعترضين ، ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » لا تمهيداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا .

فإن قيل : إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق ، فأما ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوى الأقدام في إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ، ولا محيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين

القطعية ، وتشكيكم في دعواكم . وإذا ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ، ولذلك قال صاحب الشرع - صلوات الله عليه - : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله » ، فما إنكاركم على هذه الفرقة ؟ ! المعتقدة بصدق الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - بدليل المعجزة ، المقتصرة في قضية العقل ، على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع ، فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية لإثره ، في إطلاق « العالم ، والمريد ، والقادر ، والحي » ، المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه ، المعرفة بالعجز عن درك العقل حقيقته .

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل ، بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ، ودعواكم أننا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية ، وقد بان عجزكم ، وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم في دعوى معرفتكم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم « ابن سينا » حيث زعم أن الأول يعلم غيره ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال

فنقول : ناهيكم خزيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركافة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ؛ ونحن ننبه على وجه الخزي فيه ، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ، إذ الملك والإنسان ، وكل واحد من العقلاء ، يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ؛ والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها ، تعرف أموراً آخر سواها ، ولا شك في أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان ، فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، وأى جمال لوجود بسيط ، لا ماهية له ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجري في العالم ، ولا بما يلزم

ذاته ، ويصدر عنه ؟ ! وأى نقصان فى عالم الله تعالى يزيد على هذا ؟ !
وليتعجب العاقل من طائفة ، يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ، ثم ينهى
آخر نظرهم ، إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلاً بما
يجرى فى العالم ، وأى فرق بينه وبين الميت — تعالى الله عما يقول الظالمون علواً
كبيراً — إلا فى علمه بنفسه ؟ ! وأى كمال فى علمه بنفسه ، مع جهله
بغيره ، وهذا مذهب تغنى صورته فى الافتضاح عن الإطناب والإيضاح .
ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه المحازى أيضاً ، فلإنا
نقول : علمه بذاته ، عين ذاته أو غير ذاته ؟ ! فإن قلتم : إنه غير ذاته ،
فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم : إنه عين ذاته ، فما الفصل بينكم وبين قائل :
إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ يعقل وجود ذاته فى حالة ،
هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلاته ، ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته ،
غير ذاته لا محالة .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطراً عليه ، فيكون غيره
لا محالة .

فتقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ، فإن عين الشيء لا يجوز أن
يطراً على الشيء ، وغير الشيء إذا قارن الشيء ، لم يصير هو هو ، ولم يخرج عن
كونه غيراً ، فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يدل على أن علمه بذاته عين
ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور ، ولو كان هو الذات
بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها .
قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ، فإن العلم صفة وعرض يستدعى
موصوفاً . وقول القائل : هو فى ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو
قائم بنفسه ولو قيل به ، فهو كقول القائل فى سواد وبياض : إنه قائم بنفسه ،
وفى كمية وتربيع وتثليث ، إنه قائمة بنفسه ، وكذا فى كل الأعراض ، وبالطريق
التي يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ،

يعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والإرادة أيضاً ، لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون حياته بها ، وكذلك سائر الصفات ، فإذا لم يقتنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها .

على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه سبحانه عالماً بنفسه وبغيره ، في مسألة مفردة ، إن شاء الله تعالى .

مسألة [٧]

فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، فى حق العقل ، بالجنس والفصل

وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد ، إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركيب فيه فلا حد له ، وهذا نوع من التركيب .

وزعموا : أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول ، فى كونه موجوداً ، وجوهرأ ، وعلة لغيره ، ويباينه بشيء آخر لا محالة ، فليس هذا مشاركة فى الجنس ، بل هو مشاركة فى لازم عام ، وفرق بين الجنس واللازم فى الحقيقة ، وإن لم يفترقا فى العموم ، على ما عرف فى المنطق ، فإن الجنس الذاتى ، هو العام المقول فى جواب ما هو ، ويدخل فى ماهية الشيء المحدود ، ويكون مقوماً لذاته ، فكون الإنسان حياً ، داخل فى ماهية الإنسان — أعنى الحيوانية — فكان جنساً ، وكونه مولوداً ، ومخلوقاً ، لازم له ، لا يفارقه قط ، ولكنه ليس داخلًا فى الماهية ، وإن كان لازماً عاماً ، ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتأمر فيها .

وزعموا : أن الوجود لا يدخل قط فى ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية ، إما لازماً لا يفارق كالسما ، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ، فالمشاركة فى الوجود ليست مشاركة فى الجنس .

وأما مشاركته فى كونه علة لغيره ، كسائر العلل ، فهى مشاركة فى إضافة لازمة ، لا تدخل أيضاً فى الماهية ، فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات ، بل يلزمان الذات ، بعد أن تقوم الذات بأجزاء ماهيتها ، فليست المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام ، يتبع الذات لزومه ، لا فى جنس ؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات ، فإن حدثت بالاوزم ، كان ذلك رسماً ، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء ، فلا يقال فى حد المثلث : إنه الذى تساوى

زواياه القاثمتين ؛ وإن كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث ؛ بل يقال : إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة في كونه جوهرًا : فإن معنى كونه جوهرًا ، أنه وجود لا في موضوع ؛ والموجود ليس بجنس ، فبأن يضاف إليه أمر سلبي — وهو أنه لا في موضوع — لا يصير جنساً مقوماً ؛ بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل : موجود في موضوع ، لم يصير جنساً في العرض ؛ وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له ، وهو « أنه موجود لا في موضوع » ، فليس يعرف كونه موجوداً ، فضلاً عن أن يعرف أنه في موضوع أو لا في موضوع ؛ بل معنى قولنا في رسم الجوهر : إنه « الموجود لا في موضوع » (أى^(١)) أنه حقيقة ما ، إذا وجد ، وجد لا في موضوع ؛ ولسنا نعى به^(٢) ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركة في الجنس .

بل المشاركة في مقومات الماهية ، هي المشاركة في الجنس ، المحوج إلى المباينة بعده بالفصل ، وليس للأول ماهية ، سوى الوجود الواجب ؛ فالوجود الواجب طبيعة "حقيقة" ، وماهية في نفسه ، هو له لا لغيره ، وإذا لم يكن وجوب الوجود إلا له ، لم يشاركه غيره ، فلم يتفصل عنه بفصل نوعي ، فلم يكن له حد .

فهذا تفهيم مذهبهم :

والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال .

أما المطالبة فهي أن يقال : هذا حكاية المذهب ، فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول ؟ ! حتى بنيتم عليه نبي الاثنينية ، إذ قلتم : إن الثاني ينبغي أن يشاركه في شيء ويباينه في شيء ، والذي فيه ما يشارك به ، وما يباين به ، فهو مركب ، والمركب محال .

فقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه

(١) كذا في الأصول ، وواضح أن وجودها يخل بالمعنى فهي زائدة .

(٢) يعنى بالجوهر .

إلا قولكم المحكى عنكم في نفي الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فإن كان يصح لواحد : من الأجزاء ، أو الجملة ، في حال ، وجود^١ دون الآخر ، فهو واجب الوجود دون ما عداه ؛ وإن كان لا يصح للأجزاء ، وجود ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه في الصفات . وبيننا أن ذلك ليس بمحال ، في قطع تسلسل العلل ، والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظام التي اخترعتموها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم يدل عليها دليل ؛ فإن كان واجب الوجود ، ما وصفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج في قوامه إلى غيره ، فلا دليل لإذن على إثبات واجب الوجود ؛ وإنما الدليل دل على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرغنا منه في الصفات . وهو في هذا النوع أظهر .

فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ، ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة ، فإن الصفة غير الذات ، والذات غير الصفة ؛ والنوع ليس غير الجنس من كل وجه ، فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ؛ فإننا إذا ذكرنا الإنسان ، فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق ؛ فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقوله : إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ، فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف . ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة العلولات ، على علتين ، إحداها علة السموات ، والأخرى علة العناصر ؛ أو إحداها علة العقول ، والأخرى علة الأجسام كلها ؟ ! وتكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى ، كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد ، فإنهما يتباينان في المعنى ، من غير أن نفرض في الحمرة تركيباً جنسياً وفصلياً ، بحيث يقبل الانفصال ، بل إن كانت فيه كثرة ، فهي نوع كثرة^(١) لا تقدر في وحدة الذات .

(١) أي كما قالوا : إن الواجب يشارك غيره في كونه موجوداً ، وجوهرراً ، وعلة لغيره ، ولما كانت هذه المشاركة ، ليست في مقومات الماهية ، لم تخرج بالواجب عن وحدته .

فن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟ ! وبهذا يتبين عجزهم عن نفى إلهين صانعين

فإن قيل : إنما يستحيل هذا ، من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين ، إن كان شرطاً فى وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجب وجود ، فلا يتباينان ، وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر شرطاً ، فكل ما لا يشترط فى وجوب الوجود ، فوجوده مستغنى عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه فى الصفات ، وقد تكلمنا عليه ، ومنشأ التلبس فى جميع ذلك ، فى لفظ « واجب الوجود » ، فليطرح ؛ فلما لا نسلم أن الدليل يدل على « واجب الوجود » ، إن لم يكن المراد به « موجود لا فاعل له قديم » فإن كان المراد هذا ، فليترك « واجب الوجود » ، وليبين : أن موجوداً لا علة له ولا فاعل ، يستحيل فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

فيبقى قولهم : إن ذلك ^(١) هل هو شرط فى « أن لا تكون له علة ^(٢) » ، فهو هوس ، فإن ما لا علة له قد بينا أنه لا يعلل كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه ؛ وهو كقول القائل : إن السوداء هل هى شرط فى كون اللون لوناً ؟ ! فإن كانت شرطاً ، فلم كانت الحمرة لوناً ؟ ! فيقال : أما فى حقيقته ^(٣) فلا يشترط واحد منهما ^(٤) — أعنى ثبوت حقيقة اللونية فى العقل ^(٥) — ، وأما فى وجوده ^(٦) ، فالشرط أحدهما لا بعينه — أى لا يمكن جنس فى الوجود إلا وله فصل — ،

(١) يشير إلى « ما به المباينة بين الذاتين » يعنى الفصل الذى يميز ذاتاً عن أخرى .

(٢) قد مر بنا أن اعتراضهم كان هكذا : إن ما به المباينة بين الذاتين ، إن كان شرطاً فى وجوب الوجود . . . إلخ « فافترح الغزالي عليهم — إبعادا ليس — أن يوضع « موجود لا علة له » بدل « واجب الوجود » ، فى ضوء هذا التعديل ، يقول الغزالي : قولكم : هل هذا الفصل شرط فى أن لا تكون له علة ، بدل العبارة الأولى التى كانت « هل هذا الفصل شرط فى وجوب وجوده » .

(٣) يعنى « اللونية » .

(٤) يعنى الحمرة والسودادية .

(٥) تفسير للحقيقة ، فى قوله « أما فى حقيقته » .

(٦) يعنى خارج العقل .

فكذلك من يثبت علتين^(١) ، ويقطع التسلسل بهما ، فيقول : يتباينان بفصول ، وأحد الفصول شرط الوجود ، لا محالة ، ولكن لا على التعيين :

فإن قيل : هذا يجوز في اللون ، فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، زائداً على الماهية ، ولا يجوز في واجب الوجود ، إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس تمت ماهية^(٢) يضاف الوجود إليها ، وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة ، لا يشترط^(٣) لونية في كونها لونية ، إنما يشترط في وجودها الحاصل بعلّة ، فكذلك ينبغي ألا يشترط في الوجود الواجب ، فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية للون ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل إن له حتمية موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه في المسألة التي بعد هذه ، وقولهم : إنه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول .

ورجع حاصل الكلام ، إلى أنهم بنوا نفي الثنية على نفي التركيب الجنسي والفصل ، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود ، فهما أبطلنا الأخير ، الذي هو أساس الأساس ، بطل الكل عليهم ، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيوت العنكبوت .

المسالك الثاني : الإلزام وهو أننا نقول : إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية ، جنساً ، لأنه ليس مقولاً في جواب ما هو ، فالأول عندكم عقلٌ مجردٌ ، كما أن سائر العقول — التي هي المبادئ للوجود ، المسماة بالملائكة عندهم ، التي هي معلومات الأول — عقولٌ مجردة عن المادة ، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول ، فإن المعلول الأول أيضاً بسيط لا تركيب في ذاته ، إلا من حيث لزومه ، وهما مشتركان في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين الأول ، وسائر العقول ، فإن لم يباينها بشيء آخر ، فقد عقلتم اثنينية من غير مباينة ، وإن باينها ، فما به المباينة غير ما به المشاركة

(١) يعنى إلهين .

(٢) أى واحد منهما .

العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة ، فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره — عند من يرى ذلك — من حيث إنه في ذاته عقل مجرد عن المادة ، وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول الذى أبدعه الله من غير واسطة — مشارك في هذا المعنى ، والدليل عليه ، أن العقول التى هى معلولات ، أنواع مختلفة ، وإنما اشتراكها في العقلية ، وافتراقها بفصول سوى ذلك ، فكذلك الأول يشارك جميعها في العقلية :

فهم فيه بين نقض القاعدة ، أو المصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات ، وكلاهما محالان عندهم :

مسألة [٨]

فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط
أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها
بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل : يقال : بمَ عرفتم ذلك ؟ ! أبضرورة العقل ،
أو نظره ؟ ! وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .
فإن قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ،
ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبس ، فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ،
فإننا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة — أى ليست معدومة
منفية — ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة
فى الأسامى ، بعد أن يعرف أنه لافاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً ،
من غير علة فاعلية . فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلية ، فليس
كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على
قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكنة ؛ فليس
يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود الذى هو تابع لها ، فيكون الوجود
معلولاً ومفعولاً .

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف فى القديم
إن عنوا بالسبب الفاعل له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر ، — وهو أنه لا يستغنى

عنه — فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، إنما الاستحالة فى تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته ، فلا بد من برهان على استحالاته ، وكل براهينهم تحكمات ، مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ، وتسلم^(١) أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنعت الذى وصفوه ، وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة ، دليلهم فى هذا ، يرجع إلى دليل نفي الصفات ، ونفي الانقسام الجنسى والفصلى ، إلا أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكثرة ، إذ فيه ماهية ووجود ، وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال ، ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا يبنى الوحدة .

* * *

المسلك الثانى : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول ، وكما لا نعقل عدماً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ ! فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يعقل الوجود ؛ فكأنهم قالوا : وجود لا موجود ، وهو متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا ، لحاز أن يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه وجوداً لا حقيقة له ولا ماهية له ، ويباينه فى أن له علة ، والأول لا علة له ، فلم لا يتصور هذا فى المعلولات ؟ ! وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه ؟ ! وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تنفى علته لا يصبر معقولا ! وما يعقل ، فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا .
والتناهى إلى هذا الحد فى المعقولات ، غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم

(١) أى تدعى هذه التحكمات أن الدليل . . . إلخ .

يتنزهون فيما يقولون ، فأنهى كلامهم إلى النفي المجرد ، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، ولا يبقى مع نفي الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يضاف إلى ماهية .

فإن قيل : حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة ذات ، ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فلنكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف : بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا . على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟ ! والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

مسألة [٩]

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلتم جسم قديماً ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟ إما الشمس ، وإما الفلك الأقصى ، وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزأين ، بالكمية ، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية ، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة ، حتى يباين سائر الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد ، لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها :

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيننا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض ، كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه ، وبيننا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها ، إذ نفي العدد والتثنية ، ينتموه على نفي التركيب . ونفي التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيننا تحكمكم فيه .

فإن قيل : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلاً ، وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولاً .

قلنا : نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ، ولا نفس الفلك بمجرد ما علة

لوجود جسمه ، عندكم ، بل هما موجودان بعلة سواهما ، فإذا جاز وجودهما قديماً جاز ألا تكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟ !

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ ! فيقال : هذا سؤال عن حادث ^(١) ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له : كيف اتفق ؟ فكذلك الجسم ونفسه ، إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً ؟

فإن قيل : لأن الجسم — من حيث إنه جسم — لا يخلق غيره ، والنفس المتعلقة بالجسم ، لا تفعل إلا بوساطة الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ، ولا في إبداع النفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصة تنهياً بها ، لأن توجد الأجسام وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه ، إلا أننا لم نشاهده من هذه الأجسام المشاهدة ، وعدمُ المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلاً ، ولم نشاهده من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، يدل على استحالة منه ، فكذا في نفس الجسم والجسم .

فإن قيل : الفلك الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قُدّر من الأجسام ، متقدر بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، ويتقص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز ، إلى مخصص يخصه ، فلا يكون أولاً .

قلنا : هم تنكرون على من يقول : إذ ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجوز ، كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول ، يفيض الجرم الأقصى منه ، متقدراً بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول ، ومتساوية ، ولكن تعين بعضُ

(١) أى لا يسأل بهذا السؤال إلا عن حادث ، والأول ليس بحادث فلا يسأل بهذا السؤال عنه .

المقادير ، لكون النظام متعلقاً به ، فوجب المقدار الذى وقع ، ولم يجز خلافه ، فكذا إذا قُدّر غير معلول .

بل لو أثبتوا فى المعلول الأول - الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم - مبدأً للتخصيص ، مثل الإرادة مثلاً ، لم ينقطع السؤال ، إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار دون غيره ؟ ! كما ألزموه على المسلمين ، فى إضافتهم الأشياء إلى الإداة القديمة ، وقد قلبنا عليهم ذلك ، فى تعيين جهة حركة السماء ، وفى تعيين نقطتين القطبين .

فلذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تمييز الشيء عن مثله فى الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال فى نفس الشيء ، فيقال : لم اختص بهذا القدر ؟ ! وبين أن يتوجه فى العلة ، فيقال : ولم خصصته بهذا القدر عن مثله ؟ ! فإن أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يفتقر إلى علة ، وهذا لا مخرج عنه . فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذى لم يقع ، فالسؤال متوجه أنه كيف ميز الشيء عن مثله ؟ ! خصوصاً على أصلهم ، فهم ينكرون الإرادة المميزة ؛ وإن لم تكن مثلاً له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر فى هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال فى الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم ، فى نقطة القطب ، وفى جهة حركة الفلك . وتبين بهذا ، أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الأول ليس بجسم أصلاً .

مسألة [١٠]

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

فنقول : إن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ، لأنه لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم في قولهم : إنه يفتقر إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ ! وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ، ولا صانع ؛ وإنما العلة للحوادث ، وليس يحدث في العالم جسم ، ولا ينعدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض .

فلأن الأجسام التي هي في السموات ، قديمة ، والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ، وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات ، وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية ؛ وهذه الحوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك ؛ فإذا لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علة — أعني الأجسام — فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام ، وجودها بعلة وهي قديمة ؟ !

فإن قيل : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ، ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهري في أول الأمر ، إذ يقول : لا علة للأجسام ، وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، وهي : بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب

الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام ، عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد كما صرح به فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

فإن قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، إما أن تكون واجبة الوجود ، وهو محال ، وإما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفتقر إلى علة .

قلنا : لا يفهم لفظ « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فكل تليساتهم مخبأة في هاتين اللفظتين ، فلنعُد إلى المفهوم ، وهو نفي العلة وإثباتها ، فكأنهم يقولون : هذه الأجسام ، لها علة أم لا علة لها ؟ فيقول الدهري ، لا علة لها فما المستنكر ؟ ! وإذا عني بالإمكان هذا ^(١) فنقول : إنه واجب ، وليس بممكن ، وقولهم : إن الجسم لا يمكن أن يكون واجباً تحكم لا أصل له .

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة .

قلنا : ليكن " كذلك فالجملة تقومت بالأجزاء واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلة .

فلا يمكنهم رد هذا ، إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً .

(١) يشير إلى « ما له علة » .

مسألة [١١]

فى تعجيز من ىرى منهم أن الأول يعلم غيره
ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى

فنقول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود ؛ فى حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله — سبحانه — وصفاته ، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ، فإن المراد — بالضرورة — لا بد أن يكون معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته . ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حى بالضرورة ، وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى وعرفوه^(١) بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم ، إذا زعمتم : أن العالم القديم ، لم يحدث بإرادته ، فن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته ؟ فلا بد من الدليل عليه .

وحاصل ما ذكره « ابن سينا » فى تحقيق ذلك ، فى أدراج^(٢) كلامه ، يرجع إلى فنين .

الفن الأول : أن الأول موجود لا فى المادة ، وكل موجود لا فى مادة فهو عقل ، محض وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها ، ونفسُ الآدب مشغولة بتدبير المادة — أى البدن — فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد

(١) يبنى « العلم » .

(٢) يقال « أنفذته فى درج كتابى » ، بسكون الراء أى فى طيه .

تدّنس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا فى مادة .

فتقول : قولكم : إن الأول موجود لا فى مادة ، إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز ، واختصاص بجهة ؛ فهو مسلم .

فيبقى قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فإذا يعنى بالعقل ؟! إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؛ فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟! وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ؛ ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ؛ فيقال : ولم ادعيت هذا ؟! وليس ذلك بضرورى ؛ وقد انفرد به « ابن سينا » عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدّعيه ضرورياً ؟! وإن كان نظرياً ، فما البرهان عليه ؟!

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .

فتقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط ، وينتظم قياسها ، على شكل « القياس الشرطى » وهو أن يقال : إن كان هذا فى مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، ولكنه ليس فى المادة ، فإذا يعقل الأشياء ؛ فهذا استثناء « نقيض المقدم » واستثناء « نقيض المقدم » غير منتج بالاتفاق ؛ وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان ، لكنه ليس بإنسان ، فإذا ليس بحيوان ؛ وهذا لا يازم ، إذ ربما لا يكون إنساناً ، ويكون فرساً ، فيكون حيواناً ، نعم استثناء « نقيض المقدم » ، ينتج « نقيض التالى » ، على ما ذكر فى المنطق ، بشرط ، هو ثبوت انعكاس « التالى على المقدم » وذلك بالحصص ، وهو كقولهم : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ،

فالنهار غير موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ ، يفهم في كتاب « معيار العلم » الذي صنفناه مضموماً إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : نحن ندعى التعاكس ، وهو أن المانع محصور في المادة ، فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحكم ، فما الدليل عليه ؟ !

الفن الثاني : قوله : إنا وإن لم نقل : إن الأول مرید للأحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثاً زمانياً ، فإننا نقول : إنه فعله ، وقد وجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلاً : ولا نفارق غيرنا إلا في هذا القدر ، وأما في أصل الفعل فلا ؛ وإذا وجب كون الفاعل عالماً — بالاتفاق — بفعله بفعله فالكل عندنا من فعله .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادی ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعى ، كفعل الشمس في الإضاءة ، والنار في التسخين ، والماء في التبريد .

ولإنما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادی ، كما في الصناعات البشرية ، وأما في الفعل الطبيعى فلا .

وعندكم أن الله سبحانه وتعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ؛ وكما لا قدرة للشمس على كف النور ، ولا للنار على كف التسخين ،

فلا قدرة للأول ، على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً ، وهذا النمط ، وإن تجوز بتسميته فعلاً ، فلا يقتضى علماً للفاعل أصلاً .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثلُ النظام الكلى ، هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته تعالى ذات ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما الحيل لهذا المذهب ، مهما وافقهم على نفي الإرادة ؟ ! وكما لم يشترط علم الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدر ذلك في الأول ولا مانع منه .

الوجه الثاني : هو أنه سلم لهم أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضى العلم أيضاً بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الأول ، الذي هو عقل بسيط ، فينبغى ألا يكون عالماً إلا به ، والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل بالوساطة والتولد واللزوم ، والذي يصدر ممن يصدر منه ، لم ينبغى أن يكون معلوماً له ؟ ! ولم يصدر منه إلا شيء واحد ؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإدارى ، فكيف في الطبيعي ؟ ! ، فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادى ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما تتولد منها بوساطتها ، من مصادمته ، وكسره غيره ، فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه .

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، ويعرفه ، ويعرف غيره ، فيكون في الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟ !

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة في نفي الإرادة ، ونفي

حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة . أو لابد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يقال : بم تنكرون على من يقول من الفلاسفة : إن ذلك ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد به كمالاً ، فإنه في ذاته ناقص ، والإنسان شرف بالمعقولات ، إمّا ليطلع على مصالحه في العواقب ، في الدنيا والآخرة ، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى ، فستغنى عن التكميل ، بل لو قدّر له علم يكمل به ، لكانت ذاته ، من حيث ذاته ، ناقصة^(١) .

وهذا كما قلت في السمع والبصر ، وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة ، على أن الله تعالى منزّه عنه ، وأن المتغيرات الداخلة في الزمان ، المنقسمة إلى ما « كان » و « سيكون » لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته ، وتأثيراً ؛ ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها ، ولولا نقصان الآدمي ، لما احتاج إلى حواس ، لتحرسه عما يتعرض للتضرر^(٢) به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصاناً ، فالعلم بالكليات العقلية أيضاً ، يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان أيضاً ، وهذا لا يخرج منه .

(١) في الأصل : « للتغير » .

مسألة [١٢]

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

فتقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جميعاً ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حي ، يشعر بنفسه ، وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته ، فكان هذا منهجاً معقولاً ، في غاية المتانة .

فأما أنتم ، فإذا نفيت الإرادة والإحداث ، وزعمتم أن ما يصدر عنه ، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأىُّ بُعْد في أن تكون ذاته ذاتاً ، من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط ؟ ! ثم يلزم من المعلول الأول ، المعلول الثاني ، إلى تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته ، كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور ، ولا يعرفُ واحدٌ منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره ، بل من يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه ، فيعرف غيره ، وقد بينا من مذهبهم ، أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم من ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ؛ وإذا لم يعرف غيره ، لم يبعد ألا يعرف نفسه فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟ !

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ، إذ لا فصل بينكم وبين من قال : كل من لا يفعل^أ ، بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، فهو ميت ، ومن لا يعرف غيره فهو ميت ، فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأىُّ حاجة به إلى أن يعرف ذاته ؟ ! فإن عادوا إلى أن

كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد بينّا أن ذلك تحكم ، لا برهان عليه .

فإن قيل : البرهان عليه ، أن الموجود ينقسم : إلى حى ، وإلى ميت ، والذى أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فيكون حياً ، وكل حى يشعر بذاته ، إذ يستحيل أن يكون فى معلولاته الحى ، وهو لا يكون حياً .

قلنا : هذه تحكمات ، فإننا نقول : لم يستحيل أن يلزم ، ممن لا يعرف نفسه ، من يعرف نفسه ، بالوسائط الكثيرة ، أو بغير واسطة ؟ ! فإن كان المحيل لذلك ، كون^(١) المعلول أشرف من العلة ، فلم يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟ ! وليس هذا بدهياً :

ثم لم تنكرون على من يقول : إن شرفه ، فى أن وجود الكل ، تابع لذاته ؛ لا فى علمه ؟ ! والدليل^(٢) عليه ، أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع ، وهو لا يرى ، ولا يسمع ؛ ولو قال قائل : الموجود ينقسم : إلى البصير ، والأعمى ، والعالم ، والجاهل ؛ فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيراً ، وعالماً بالأشياء ؛ لكنكم تنكرون ذلك ، وتقولون : ليس الشرف فى البصر والعلم بالأشياء ، بل فى الاستغناء عن البصر والعلم ، وكون الذات بحيث يوجد منه الكل^٣ ، الذى فيه العلماء وذوو الأبصار .

فكذلك لا شرف فى معرفة الذات ، بل فى كونه مبدأ ، لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون ، إلى نفي علمه أيضاً بذاته ، إذ لا يدل عليه شئ من ذلك سوى الإرادة ، ولا يدل على الإرادة ، سوى حدوث العالم ، وبفساد ذلك يفسد هذا كله ، على من يأخذ هذه الأمور ، من نظر العقل ، فجميع

(١) أى ما يلزمه من كون المعلول أشرف من العلة .

(٢) أى من طرف من يرى أن شرفه على الكائنات من جهة أخرى غير العلم ، كتبعية الكل له

ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليه ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها في الظنيات .

ولا غرو ، لو حار العقل في الصفات الإلهية ، ولا عجب ، إنما العجب من إعجابهم ، بأنفسهم وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور ، معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخبط والخبال .

مسألة [١٣]

في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم -

لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .

وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره - وهو الذي اختاره « ابن سينا » - فقد زعم أنه يعلم الأشياء ، علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ؛ ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه ، مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي . ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .

* * *

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال - أعني الكسوف - :

حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود ، أى سيكون .

وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .

فإننا نعلم أولاً : أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

وثانياً : أنه كائن .

وثالثاً : أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ،

لكان جهلاً لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، لكان جاهلاً ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعوا أن الله تعالى ، لا تختلف حاله ، في هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدي إلى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علماً هو متصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلاً ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلاً منه ، بوساطة الملائكة ، التي سموها باصطلاحهم ، عقولاً مجردة ؛ ويعلم أنها تتحرك ، حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال ، في العقدين ، فتتكشف الشمس ، أى يحول جرم القمر ، بينها وبين أعين الناظرين ، فتستر الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثلاً ، فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ؛ ولا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ، ولا يوجب تغيراً في ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب آخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، إنكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحال الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف

موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .
 وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه
 يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ،
 كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو
 وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه
 ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطن ، وبعضها للمشي ،
 وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون
 مبثوثة في أجزائه ، وهلم جرا ، إلى كل صفة في خارج الآدمي وباطنه ، وكل ما
 هو من لواحقه ، وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه
 كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس^(١) لا للعقل ،
 فإن عماد التمييز إليه ، الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية
 والمكان الكلي ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة
 لذلك المحسوس ، إلى الحاس ، لكونه منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة ،
 وذلك يستحيل في حقه .

وهذه^(٢) قاعدة اعتقدوها ، واستأصلوها بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها ،

(١) أى أن الذى يتيين ذلك التميز هو قوة الحس ، لا قوة العقل .

(٢) هذا هو فهم الفزائى في نظرية الفلاسفة الإسلاميين إلى العالم الإلهى ، ويحسن بنا أن نقرأ
 بأنفسنا نصوص عباراتهم في هذا المقام ، وإليك ما قاله « ابن سينا » في الإشارات :
 [إشارة :

الأمياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ ،
 فوعى في شخصه ، تخصص به ، كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافي أسبابه
 الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها ، الذى يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .
 بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر - وهو جزئى ما - وقت كذا
 - وهو جزئى ما - مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؛ وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .
وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئي ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين ، في وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ؛ عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .
تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقكرة ، غير مضافة .
ومنها مثل أن يكون الشيء ، قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلي ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولاً ذاتياً ، ويدخل في ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .
فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء .
أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ، فإن كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلي ، لم يكف ذلك أن يكون عالماً بجزئي جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة ، علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهياة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هياة تحققها ، لا كما كان في كونه قادراً ، له بهيئة واحدة ، إضافات شتى .
فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم وجود ، وجب أن يختلف حال الشيء ، الذي له الصفة ، لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل في الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات .

نكتة :

كونك عيئاً وشيلاً ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك في حال متقكرة في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة =

بتذنيب :

فالواجب الوجود ، يجب ألا يكون علمه بالجزئيات ، علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن والماضي ، والمستقبل ، فيمرض لصفة ذاته ، أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقتبس العالي ، على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذي هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت [الفصل الثامن عشر وما بعده من المخط السابع ، طبع دار المعارف .

هذا هو نص « ابن سينا » الذي يتحدث الفزالي عنه وعن « الفارابي » حين يقرر هذه القاعدة وقد عرفت فهم الفزالي فيه ، وقد وافقه في هذا الفهم كثيرون ، فذكر من بينهم الإمام « الرازي » شارح الإشارات حيث يقول [لما فرغ من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود متمماً ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة ، فقال يجب ألا يكون عالماً بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثاني ، الذي لا يتغير بتغير الزمان] .

وأيضاً « الطوسي » حيث يقول ، تعليقاً على النص ، شارحاً ومعتزلاً [واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، في تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها في الظاهر ، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ؛ وإن كان كلياً ، وكان الجزئي المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ، ومن يجرى مجراهم . ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هي متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الحسائية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرَك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلي ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ، والمدرَك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها - من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول ، ويجب أن يدركها على الوجه الثاني] .

ذاك هو فهم « الفزالي » و « الرازي » و « الطوسي » في النص ولكنه غير متعين فيه ، بل هناك متسع لسواء ، « فالشيرازي » صاحب « المحاكمات » يقول - نقلاً عن حاشية « الشيخ محمد عبده » على العقائد العنصرية ، ص ١١٢ - : [إن اعتراضه - يعني الطوسي - وارد على فهمه هو من كلام الشيخ - يعني « ابن سينا » - لا على مراد الشيخ ، كما حققناه ، لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ،

أن زيدا مثلاً ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى به ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعلن بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة

إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانياً ، أى مختصاً بزمان ، دون زمان ، ليتحقق العلم في زمان ، وعدمه في زمان آخر ، كما في علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، عالماً أزلاً وأبداً ، بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالجمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ؛ فلا تغير أصلاً ، لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلاً وأبداً ، فلا حال ولا حاضر ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد ، من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسدية ، فمنزوع بل إنما هو بالقياس إليها أيضاً] .

وظاهر أن هذه فزعة أخرى تحاول أن تفهم النص على خلاف ما فهمه الفارابي وشيخته .

ويلحق « الشيخ محمد عبيد » على هذه المحاولة بقوله [وكلام الشيخ - يعنى « ابن سينا » - على هذا الحمل - يعنى يحمل صاحب المحاكمات - من أحسن الكلام في هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة .

وهذا الذى قد اشتهر عنهم ، شيء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين ، جهلاً ، فرجموا ظناً بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ « أبى نصر الفارابى » في « القصص » أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .

هذان أوذان من الأنفهام ، حاولا أن يفسرا النص ، ويشرحاه ، وهما متضاربان متباينان ، ولم أر بأساً في أن أطيل بذكرهما ، فإن الأمر جد خطير ، كما ستعرفه آخر الكتاب إن شاء الله .

منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خباياهم ، ووجه بطلانه .

* * *

وخبأهم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد أوجبت فيه تغيراً ، لا محالة ، فإن كان في حال الكسوف ، عالماً بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ، إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ، فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود فقد تغير .

وحققوا هذا ، بأن الأحوال ثلاثة :

حال هي إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

ومن ^(١) هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولاً ، ثم على المعين ثانياً — من حيث إنه جسم — ، فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً في حال القادر .

والثالث ، تغير في الذات ، وهو ألا يكون عالماً ، فيعلم ؛ أولاً يكون قادراً ، فيقدر ، فهذا تغير .

(١) لعل هذا هو الحال الثانية . والحال الثالثة تأتي بعد .

وتغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ما هو عليه ، فتعلقه به على رجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون ، بعد كونه علماً بأنه سيكون ، ثم هو يصير علماً بأنه كان ، بعد أن كان علماً بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ، لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

* * *

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : بـم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلاً ، في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء^(١) ، وأن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد ، يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتنقل ، دونك .

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل ، فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .
وغرضهم نفي التغير ، وهو متفق عليه .

(١) قارن هذا بما سبق هامش ص ١٩٨ وما بعدها ، نقلاً عن صاحب المحاكمات في شرح عبارة « ابن سينا » .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء بعده ؛ تغير " ،
فليس بمسلم ، فن أين عرفوا ذلك ؟ ! فلو خلق الله تعالى لنا علماً ، بقدم
زيد غدأ ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ،
ولا غفلة عن هذا العلم : لكننا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم
السابق — بقدمه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد
الباقى ، كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلية فى حقيقته ^(١) ، ومهما
اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذى الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل
الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا :
إنه لا يعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ،
والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافات إليها
تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمختلفات ، لأن
المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم ، فيوجب
ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ التماثلات ما يسد بعضها
مسد بعض ، والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ، والعلم بالبياض
لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهى مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهى
مختلفة ، والعلوم المختلفة ، كيف تنطوى تحت علم واحد ؟ ! ثم ذلك العلم ،
هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه .

وليت شعرى كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد فى العلم
بالشئ الواحد ، المتقسمة أحواله : إلى الماضى ، والمستقبل ، والآن ، وهو لا
يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلاف
والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع ، بين

(١) أى فى حقيقة العلم .

أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان ؛ وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ !

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .

وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم في الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم .

* * *

الاعتراض الثاني هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! وهلا اعتقدتم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهنم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا ذلك ، لأن العلم الحادث في ذاته ، لا يخلو : إما أن يحدث من جهته ، أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه ، فإننا بيننا أن القديم ، لا يصدر منه حادث ، ولا يصير فاعلاً ، بعد أن لم يكن فاعلاً ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه في مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له ، حتى تتغير أحواله ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره ؟ !

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه في تلك المسألة ، كيف ؟ ! وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرط استحالته ، كونه « أولاً » ، وإلا فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهى بوساطة الحركة الدورية ، إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته ، فالنفس الفلكية قديمة ، والحركة الدورية تحدث منها ، وكل جزء من أجزاء الحركة ، يحدث ، وينقضى ، وما بعده متجدد لا محالة ، فإذا الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت أحوال الحركة ، لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق مبهم ، معترف بأنه يجوز صدور الحوادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام ، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثانى ، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل ذلك عندكم ؟ ! وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغير ، قد بينّا لزومه على أصلكم .

والثانى : كون الغير سبباً لتغير الغير ، وهو ليس بمحال عندكم ، فليكن حدوث الشيء سبباً ، لحدوث العلم به ؛ كما أنكم تقولون : تمثل الشخص المتلون ، بإزاء الحدقة الباصرة ، سبباً لانطباع مثال الشخص ، في الطبقة الجليدية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشف ، بين الحدقة والمبصر .

فإذا جاز أن يكون ، جماد سبباً لانطباع الصورة في الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون ، حدوث الحوادث ، سبباً لحصول علم الأول بها ، فإن القوة الباصرة ، كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص

المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك ، فلتكن ذات المبدأ الأول ، عندكم مستعدة لقبول العلم ، ويخرج من القوة إلى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود ، دليل^(١) ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق ، وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن ، بتقديم متغير .

والأمر الثالث : الذى يتضمنه هذا^(٢) ، هو كون القديم متغيراً بغيره^(٣) ، وأن ذلك يشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، فيقال : ولم يستحيل عندكم هذا ؟ وهو أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث ، سبباً لحصول العلم له بها ، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فإنه لا ثاق بأصلكم ، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى إنما يصدر على سبيل اللزوم والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل ، وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير ، ويشير إلى أنه كالمضطر ، في ما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالاً لنا ، لا نقصاناً وتسخييراً . فليكن كذلك في حقه .

(١) يشير إلى أن يكون العلم في الأول حادثاً ومصدرًا من غيره .

(٢) يلاحظ أن بين ما هنا وما مر في القسم الثاني اختلافاً ، فليس أحدهما عين الآخر ، كما قد يفهم للنظرة العابرة ، فالذى سبق كان دائراً حول كون الغير سبباً لتغير الغير أى غير كان ، والذى هنا يدور حول كون الغير سبباً ، لتغير غير مخصوص ، هو القديم ، ولكن يلاحظ أن الفزائى قد قفز في آخر البحث السابق ، إلى ما يمكن الاستغناء به عما هنا ، وذلك حيث يقول : « فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير . . . إلخ » .

مسألة [١٤]

في تعجيزهم عن إقامة الدليل

على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ، فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه سنذكره .

ومذهبهم في هذه المسألة ، مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالته ، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ، فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ، إذ الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعى عجزم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ، فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء — صلوات الله عليهم — بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياسُ العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكننا نقول : ما أوردوه دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخيالهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة — وهذه مقدمة حسية — وكل جسم متحرك ، فله محرك — وهذه مقدمة عقلية — إذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك ، فإما أن يكون منبعثاً ، عن ذات المتحرك ، كالطبيعة في

حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة ، وإما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك عن طريق القسر ، كدفع الحجر إلى فوق . وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته ، فإما أن لا يشعر ذلك الشيء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل ، وإما أن يشعر بها ، ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفي والإثبات ، إما قسرية وإما طبيعية ، وإما إرادية ، وإذا بطل قسمان تعين الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ، لأن المحرك القاسر ، إما جسم آخر ، يتحرك بالإرادة أو بالقسر ، وينتهي لا محالة ، إلى إرادة ، ومهما ثبت في أجسام السموات ، متحرك بالإرادة ، فقد حصل الغرض ؛ فأى فائدة في وضع حركات قسرية ، وبالأخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة ؟

وإما أن يقال إنه يتحرك بالقسر ، والله تعالى هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تختص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هي المحرك القريب ، فلما الإرادة أو الطبع ، ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص ، لأن يراد تحريكه دون غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال ، كما سبق في مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فيبقى أن يقال : هي طبيعية ، وهو غير ممكن ، لأن الطبيعة بمجرد ما ، قطعاً لا تكون سبباً للحركة ، لأن معنى الحركة ، هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر ، فالمكان الذي فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء ، على وجه الماء ، إلى أسفل ، وإذا غمس في الماء ، تحرك إلى وجه الماء ، لأنه وجد المكان الملائم ، فسكن ، والطبيعة معه

قائمة ، ولكن إن نُقل إلى مكان لا يلائمه ، هرب منه إلى الملاثم ، كما هرب المملوء بالهواء ، من وسط الماء ، إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وضع وأثن ، يفرض الهرب منه ، فهو عائد إليه ، والمهروبُ منه بالطبع ، لا يكون مطلوباً بالطبع ، ولذلك لا ينصرف زق مملوء من الهواء ، إلى باطن الماء ، ولا الحجر ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود إلى الهواء . فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهو الحركة الإرادية .

* * *

الاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاثة احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها .

الأول : أن تُقدر حركة السماء قهراً ، بجسم آخر ، مريد لحركتها ، يديرها على الدوام . وذلك الجسم المحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً ، فلا يكون سماء فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان ، وهذا الذى ذكرناه ، ممكن الوجود ، وليس فى دفعه إلا مجرد الاستبعاد .

الثانى : هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها إرادة الله تعالى ، فإننا نقول : حركة الحجر إلى أسفل أيضاً قسرية ، تحدث بخلق الله تعالى فيه الحركة ، وكذا القول فى سائر حركات الأجسام ، التى ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم ، أن الإرادة لم اختصاصت به ؟ وسائر الأجسام تشاركها فى الجسمية .

فقد بينا ، أن الإرادة القديمة ، من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها ، فى تعيين جهة الحركة الدورية ، وفى تعيين موضع القطب والنقطة ، فلا نعيده .

والقول الوجيز ، أن ما استبعدوه فى اختصاص الجسم ، بتعلق الإرادة به ، من غير تميز بصفة ، ينقلب عليهم ، فى تميزه بتلك الصفة ، فإننا نقول : ولم

تميّزَ جسمُ السماء بتلك الصفة ، التي بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ، فلمَ حصل فيه ، ما لم يحصل في غيره ؟ فإن عُلِّلَ ذلك بصفة أخرى ، توجه السؤال في الصفة الأخرى ، وهكذا ، يتسلسل إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة ، إلى الحكم بالإرادة ، وأن في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله ، ويخصه بصفة عن أمثاله .

الثالث ، هو أنا نسلم أن السماء ، اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه في هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنها لا تشعر بها ، كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً منه بالطبع ، فتلبس ، لأنه ليس ثمّ أماكن متفاضلة بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة ، فلا للجسم جزء بالفعل ، ولا للحركة جزء بالفعل ، وإنما تتجزأ بالوهم ، فليست تلك الحركة ، لطلب مكان ، ولا للهرب من مكان ، فيمكن أن يُخلق جسم ، في ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها ، مقتضى ذلك المعنى ، لا أن مقتضى المعنى طلب المكان ، ثم تكون حركة للوصول إليه .

وقولكم : إن كل حركة ، فهي لطلب مكان ، أو هرب منه ، إذا كان ضرورياً ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع . وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها ، بل وسيلة إليه ، ونحن نقول : لا يبعد ، أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لا طلب المكان ، فما الذى يحيل ذلك ؟

فاستبان أن ما ذكروه ، إن ظُنَّ أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا يُشيقن قطعاً ، انتفاء غيره ، فالحكم على السماء بأنها حيوان ، تحكم محض ، لا مستند له .

مسألة [١٥]

فى إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا : إن السماء مطيعة لله تعالى ، بحركتها ، ومتقربة إليه ، لأن كل حركة بالإرادة ، فهى لغرض ، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان ، إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل ، والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضى ، والحذر من السخط ، فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضى ، وإن أطلقت هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز ، يكفى بها ، عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب ، بطلب القرب منه فى المكان ، فإنه محال .

فلا يبقى إلا طلب القرب منه فى الصفات ، فإن الوجود الأكمل ، وجوده ، وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص ، وللتقصان درجات وتفاوت ، فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أعنى الجواهر العقلية ، التى لا تتغير ، ولا تفسى ، ولا تستحيل ، وتعلم الأشياء على ما هى عليه ، والإنسان كلما ازداد قرباً ، من الملائكة فى الصفات ، ازداد قرباً من الله تعالى ، ومنتهى طبقة الآدميين ، التشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله تعالى ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه فى الصفات ، وذلك للآدمى ، بأن يعلم حقائق الأشياء ، وبأن يبقى بعد موته ، بقاء مؤبداً ، على أكمل أحواله الممكنة له ، فإن البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى ، والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم فى الوجود ، إذ ليس فيهم شيء بالقوة ، حتى يخرج إلى الفعل ، فإذا كان كما لهم ، فى الغاية القصوى ، بالإضافة إلى ما سوى الله تعالى .

والملائكة السماوية ، هي عبارة عن النفوس المحركة للسماوات ، وفيها ^(١) ما هو بالقوة ، وكمالاتها منقسمة ، إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكرى والهيئة ، وذلك حاضر ، وإلى ما هو بالقوة ، وهو الهيئة في الوضع ، والأين ، وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فإن الجمع بين جميعها ، غير ممكن . فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصدت استيفاءها بالنوع ، فلا يزال يطلب وضعاً ، بعد وضع ، وأيناً بعد أين ، ولا ينقطع قط ، هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركة ، وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول ، في نيل الكمال الأقصى ، على حسب الإمكان في حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

وقد حصل لها التشبه من وجهين :

أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .

وانثاني : ما يترتب على حركته ، من اختلاف النسب ، في التثليث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة إلى الأرض ؛ فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ، ويحصل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .
وكل نفس عاقلة ، فتشوق إلى الاستكمال بذاتها .

* * *

والاعتراض ، على هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزاع فيه ، ولكننا لا نطوّل به .

ونعود إلى الغرض الذي عينتموه آخرأ ، ونبطله من وجهين :
أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة ، لا طاعة ، وما هذا إلا كإنسان ، لم يكن له شغل ، وقد كفي المثونة في شهواته ، وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد أو بيت ، ويزعم أنه يتقرب

إلى الله تعالى ، فإنه يستكمل ، بأن يحصل لنفسه ، الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن لي ، ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد ، فأستوفيه بالنوع ، فإن فيه استكمالاً وتقرباً ، فيُسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز ، إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كما لا يعتد به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكره ، وبين هذا .

والثاني ، هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ ! وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة !! فإن كان في اختلافها غرض ، فهلا اختلفت با لعكس !! فكانت التي هي مشرقية مغربية ، والتي هي مغربية مشرقية ، فإن كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات والتسديسات وغيرها ، يحصل بعكسه ، وكذا ما ذكره من استيفاء الأوضاع والإيون ، كيف !! ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى ، فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ، ومرة من جانب ، استيفاء لما يمكن لها إن كان في استيفاء كل ممكن كمال .

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات ، لا يُطلع عليها ، بأمثال هذه التخيلات ، وإنما يُطلع الله عليها ، أنبياءه وأوليائه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها .

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أي جهة كانت ، وكان انتظام الحوادث الأرضية ، يستدعي اختلاف حركات ، وتعيين جهات ، كان الداعي لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى ، والداعي إلى جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلي .

وهذا باطل ، من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يُشخّل ، فليُقضى بأن مقتضى طبعه

السكون ، احترازاً عن الحركة والتغير ، وهذا تشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس عن التغير ، والحركة تغير ، ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ، فإنه كان ينتفع به غيره ، وليس يثقل عليه الحركة ، وليست تنعبه ، فما المانع من هذا الخيال ؟ !

والثاني : أن الحوادث ، تنبئ على اختلاف النسب ، المتولدة من اختلاف جهات الحركة ، فلتكن الحركة الأولى مغربية ، وما عداها مشرقية ، وقد حصل به الاختلاف ، وبحصل به تفاوت النسب ، فلم تعين جهة واحدة ؟ ! وهذه الاختلافات لا تستدعي إلا أصل الاختلاف ، فأما جهة بعينها ، فليست بأولى من نقيضها ، في هذا الغرض .

مسألة [١٦]

فى إبطال قولهم

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم ، وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهى انتقاش المحفوظات ، فى القوة الحافظة ، المودعة فى دماغ الإنسان ، لا أنه جسم . لأن صلب عريض ، مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ، لأن تلك الكتابة ، تستدعى كثرتها ، اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها ، على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة .

* * *

وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تحيز ، ولا تنصرف فى الأجسام ، وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى ^(١) أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ، ولذلك عبّر عن الأشرف بـ « القلم » ، فقال تعالى : « علم بالقلم » لأنه كالنقاش المفيد ، مثّل المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح ، هذا مذهبهم .

والنزاع فى هذه المسألة ، يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن ما ذكره من قبل ، ليس محالاً ، إذ منهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن ، أما هذه فترجع إلى إثبات علم الخلق ، بالجزئيات التى لا نهاية لها ، وهذا ربما تعتقد

(١) يعنى الملائكة الكروبيين .

استحالاته ، فنطالبهم بالدليل عليه ، فإنه تحكم في نفسه .

* * *

استدلوا فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكلى ، لا تتوجه إليه إلا إرادة كلية ، والإرادة الكلية ، لا يصدر منها شيء ، فإن كل موجود بالفعل ، معين جزئى ، والإرادة الكلية ، نسبتها إلى آحاد الجزئيات ، على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شيء جزئى ، بل لابد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فللفلك في كل حركة جزئية معينة ، من نقطة إلى نقطة معينة ، إرادة جزئية لتلك الحركة ، فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية ، بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ، فإن كل إرادة ، فمن ضرورتها تصور لذلك المراد ، أى علم به ، سواء كان جزئياً أو كلياً .

ومهما كان للفلك ، تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يلزم منها ، من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون بعض أجزائه طالعة ، وبعضها غاربة ، وبعضها في وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قدم قوم ، وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب ، التى تتجدد بالحركة ، من التثليث والتسديس ، والمقابلة والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية . وسائر الحوادث الأرضية ، تستند إلى الحوادث السماوية ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة واحدة ، وإما بوسائل كثيرة .

وعلى الجملة ، فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل ، بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية ، التى بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ، فى سلسلتها ، تنتهى إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، فالمتصور للحركات ، متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

فهذا يطلع على ما يحدث ، فإن كل ما يحدث ، فحدوثه واجب عن علته ، مهما تحققت العلة .

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ، فإننا مهما علمنا ، أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً ، في وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصاً سيأكل نعلم أنه سيشبع ، وإذا علمنا أن شخصاً ، سيتخطى الموضع الفلاني ، الذي فيه كثر مغطى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي ، تعثر رجله في الكثر ، ويعرفه ، نعلم أنه سيستغنى بوجود الكثر .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب ، فإن عرفنا أغلبها وأكثرها ، حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب ، لحصلت المعرفة بجميع المسببات ، إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ؛ ونفوس السموات مطلعة عليها ، لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا : أن النائم يرى في نومه ، ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله باللوح المحفوظ ، ومطالعه ، ومهما اطلع على الشيء ، ربما بقى ذلك الشيء بعينه في حفظه ، وربما سارعت القوة الخيلة ، إلى محاكاته ، فإن من غريزتها محاكاة الأشياء ، بأمثلة تناسبها ، بعض المناسبة ، أو انتقاها منها إلى أصدادها ، فينمحي المدرك الحقيقي ، عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما ، يمثل الخيال ، كما يمثل الرجل بشجرة ، والزوجة بخُفٍّ ، والخدام ببعض أواني الدار ، وحافظ مال البر والصدقات ، بزيت ؛ فإن الزيت سبب للسراج الذي هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا : أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ، إذ ليس ثم حجاب ، ولكننا في يقظتنا ، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ؛ فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية ، صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ، ظهر به استعداد ما ، للاتصال .

وزعموا : أن النبي المصطفى ، صلوات الله عليه وسلامه ، يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية ، قد تقوى قوة ، لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ، ما يراه غيره في النوم ، ثم القوة الخيالية ، تمثل له أيضاً ، ما يراه ، وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره ، وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ ، لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام ، ولكن جف القلم ، بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا ، أن نورد ، لتفهم مذهبهم .

* * *

والجواب ، أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم ، يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع ، لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك لكم في الشرعيات .

ويبقى التمسك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وإن اعتُرف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يعرف وجوده ، ولا يتحقق كذبه ، وإنما السبيل فيه ، أن يتعرف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً ، فبني على مقدمات كثيرة ، لسنا نطول بإبطالها ، ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها .

المقدمة الأولى ، قولكم ، إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها .

المقدمة الثانية ، أنه إن سلم ذلك ، مساححة لكم به ، فقولكم إنه يفتقر إلى تصور جزئى للحركات الجزئية ، فغير مسلم ، إذ ليس ثم جزء عندكم في الجسم ، فإنه شئ واحد ، وإنما يتجزأ بالوهم ؛ ولا فى الحركة ، فإنها واحدة بالاتصال ، فيكنى تشوقها إلى استيفاء « الإيون » الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكلى ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية ، مثالا ، لفهم غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلى ، فى أن يحج بيت الله تعالى مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية لا تصدر منها الحركة ، لأن الحركة تقع جزئية ، فى جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لابد فى الحركة الإرادية ، من إرادة جزئية ، ولا يزال يتجدد للإنسان ، فى توجهه إلى البيت ، تصور بعد تصور ، للمكان الذى يتخطاه ، والجهة التى يسلكها ، ويتبع كل تصور جزئى ، إرادة جزئية ، للحركة عن ^(١) المحل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية ، التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلّم لهم فى الحج ، لأن الجهات متعددة ، فى التوجه إلى مكة ، والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعين مكان عن مكان ، وجهة عن جهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة السماوية ، فلها جهة واحدة ، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفى حيزها لا تجاوزه ، والحركة مرادة ، وليس ثمة إلا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصوب واحد ، فهو كهوى الحجر إلى أسفل ، فإنه يطلب الأرض فى أقرب طريق ، وأقرب الطرق ، الخط المستقيم ، الذى هو عمود على الأرض ، فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه ، إلى تجدد سبب حادث ، سوى الطبيعة الكلية ، الطالبة للمركز ، مع تجدد القرب ، والبعد ، والوصول إلى حد ، والصدور عنه ، فكذلك يكتفى فى تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا تفتقر إلى مزيد .

فهذه مقدمة تحكموا بوضعها .

المقدمة الثالثة : وهى التحكم البعيد جداً ، قولهم : إنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصور أيضاً ، توابعها ولوازمها ، وهذا هوّس محض ، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك ، وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف ، ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاورة ، وهو نسبته إلى الأجسام ، التى فوقه وتحتة ومن جوانبه ، وإنه إذا شئى فى شمس ، ينبغى أن يعلم المواضع ، التى يقع عليها ظله ، والمواضع التى لا يقع عليها ، وما يحصل عن ظله ، من البرودة ، بقطع الشعاع فى تلك المواضع ، وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق ، وهلم جرا ، إلى جميع الحواث ، فى بدنه وفى غير بدنه ، مما الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهبط ومعد ، وهو هوّس بين ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل ، وإلى هذا ، يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصّلة ، المعلومة لنفس الفلك ، هى موجودة فى الحال ؟ ! أو ينضاف إليها ما يتوقع كونه فى الاستقبال ؟ ! فإن قصرتموه على الموجود فى الحال ، بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء - صلوات الله عليهم - فى اليقظة ، وسائر الخلق فى النوم ، على ما سيكون فى الاستقبال ، بواسطته ، ثم بطل مقتضى الدليل ، فإنه تحكم بأن من عرف الشئ عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية ؛ وأسباب جميع الحوادث ، حاضرة فى الحال ، فإنها هى الحركة السماوية ، ولكن تقتضى المسبب ، إما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

وإذا ^(١) تعدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يعرف ، تفصيل

(١) مقابل قوله « فإن قصرتموه » .

جميع الجزئيات ، فى الاستقبال ، إلى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع فى نفس مخلوق ، فى حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم "جزئية مفصلة" لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله ، باستحالة ذلك ، فليأس من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا ، فى علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته — بالاتفاق — على نحو تعلق العلوم التى هى للمخلوقات .

بل مهما دار نفس الفلك ، دورة نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ؛ فإنه شاركه ، فى كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلحق به قطعاً ، كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية ، فى جوهرها ، أن تدرك أيضاً ، جميع الأشياء ولكن اشتغالها ، بنتائج الشهوة ، والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع ، والألم ، وبالجملة عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شىء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعترىها شاغل ، ولا يستغرقها هم ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم عرفتم ، أنه لا شاغل لها ، وهلا كانت عبادتها ، واشتياقها إلى الأول ، مستغرقاً لها ، وشاغلاً لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة !

أو ما الذى يحيل ، تقدير مانع آخر ، سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ؟! ومن أين عرفتم انحصار المانع ، فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا ؟! وفى العقلاء شواغل من علو الهمة ، وطلب الرئاسة ، ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً ، فن أين يعرف استحالة

ما يقوم مقامها ، في النفوس الفلكية .

* * *

هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهي ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم .

أما الملقبة بالطبيعات فهى علوم كثيرة

نذكر أقسامها ، ليعرف أن الشرع ، ليس يقتضى المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا فى مواضع ذكرناها .

وهى منقسمة إلى أصول وفروع .
وأصولها ثمانية أقسام :

الأول : يذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث إنه جسم ، من الانقسام ، والحركة ، والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان ، والمكان والخلاء ، ويشتمل عليه كتاب « سمع الكيان » .

الثانى : يعرف أحوال أقسام أركان العالم ، التى هى السموات ، وما فى مقعر فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائعها ، وعلة استحقاق كل واحد منها ، موضوعاً معيناً ، ويشتمل عليه ، كتاب « السماء والعالم السفلى » .

الثالث : يعرف فيه ، أحوال الكون والفساد ، والتولد ، والتوالد ، والنشوء والبلى ، والاستحالات ، وكيفية استبقاء الأنواع ، على فساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشرقية والغربية ، ويشتمل عليه ، كتاب « الكون والفساد » .

الرابع : فى الأحوال التى تعرض ، للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات ، التى منها تحدث الآثار العلوية ، من الغيوم ، والأمطار ، والرعد ، والبرق ، والهالة ، وقوس قزح ، والصواعق ، والرياح ، والزلازل .

الخامس : فى الجواهر المعدنية .

السادس : فى أحكام النبات .

السابع : فى الحيوانات ، وفيه كتاب « طبائع الحيوان » .
 الثامن : فى النفس الحيوانية ، والقوى الداركة ، وأن النفس الإنسانية
 لا تموت بموت البدن ، وأنه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء .

أما فروعها فسبعة :

الأول : الطب ، ومقصوده معرفة مبادئ ، بدن الإنسان ، وأحواله ،
 من الصحة والمرض ، وأسبابها ، ودلائلها ، ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة .

الثانى : فى أحكام النجوم ، وهو تخمين فى الاستدلال ، من أشكال
 الكواكب وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والملاك ، والمواليد ،
 والسنين .

الثالث : علم الفراسة ، وهو استدلال من الخلق على الأخلاق .

الرابع : التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيلات الحلمية ، على
 ما شاهده النفس ، من عالم الغيب ، فشبهته القوة المتخيلة ، بمثال غيره .

الخامس : علم الطلسمات ، وهو تأليف القوى السماوية ، بقوى بعض
 الأجرام الأرضية لتتألف من ذلك قوة ، تفعل فعلاً غريباً ، فى العالم الأرضى .

السادس : علم النيرنجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ، ليحدث
 منها أمور غريبة .

السابع : علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ، ليتوصل
 إلى تحصيل الذهب والفضة ، بنوع من الحيل .

وليس يلزم مخالفتهم شرعاً فى شيء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم ، من
 حملة هذه العلوم ، فى أربع مسائل .

الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب

والمسيبات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ، ولا في الإمكان ، إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

الثانية : قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه ، في حال الموت ، وزعموا : أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

الثالثة : قولهم : إن هذه النفوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية ، سرمدية ، لا يتصور فناؤها .

الرابعة : قولهم : يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد .

* * *

ولعنا يلزم النزاع في الأولى ، من حيث إنه ينبغي عليها لإثبات المعجزات ، الخارقة للعادة ، من قلب العصا ، ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك ، وأولوا ما في القرآن ؛ من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد به ، إزالة موت الجهل ، بحياة العلم ؛ وأولوا تلقف العصا ، سِحْرَ السحرة ، بإبطال الحجة الإلهية ، الظاهرة على يد موسى ، صلى الله عليه وسلم ، شبهات المنكرين ، وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتواتر .

* * *

ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات ، إلا ثلاثة أمور :

أحدها : في القوة المتخيلة ، فإنهم زعموا : أنها ، إذا استولت ، وقويت ، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزئيات ، الكائنة في المستقبل ؛ وذلك في اليقظة للأنبياء — صلوات الله عليهم — ولسائر الناس في النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التي هي للقوة المتخيلة .

الثانية : خاصية في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو صرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم ، فرب ذكي ، إذ ذكر له المدلول ، تنبه للدليل ،

وإذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول ، من نفسه ، وبالحملة ، إذا خطر له الحد الأوسط ، تنبه للنتيجة ، وإذا خضر في ذهنه حداً النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط ، الجامع بين طرفي النتيجة .

والناس في هذا منقسمون ، فمنهم من يتنبه بنفسه ، ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه ، إلا بتعب كثير ، وإذا جاز أن ينتهى طرف النقصان ، إلى من لا حدس له أصلاً ، حتى لا ينتهى لفهم المعقولات ، مع التنبيه ، جاز أن ينتهى طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه لكل المعقولات أو لأكثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالكمية ، في جميع المطالب ، أو بعضها ، وفي الكيفية ، حتى يتفاوت ، في القرب والبعد ، فرب نفس مقدسة صافية ، يستمر حدسها في جميع المعقولات ، وفي أسرع الأوقات ؛ فهو النبي الذي له معجزة ، من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى معلم ، بل كأنه يتعلم من نفسه ، وهو الذي وصف بأنه « يكاد زيتها يضيء » ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور .

الثالث : القوة النفسية العملية ، فقد انتهت إلى حد ، تتأثر بها الطبيعيات

وتتسخر .

ومثاله ، أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء ، والقوى التي فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ؛ حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلبت أشداقه ، وانتهضت القوة الملعبة ، فيأضه باللعاب ، من معادنه ، وإذا تصورت الوقاع ، انتهضت القوة ، فنشرت الآلة ، بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط ؛ ولو كان ذلك على الأرض ، لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الأجسام ، والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخرة للنفوس ، ويختلف ذلك ، باختلاف صفاء النفوس وقوتها ، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس ، إلى حد تخدمها القوة الطبيعية ، في غير بدنه ، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه ، إلا أن لها نوع نزوع وشوق إلى تدبيره ، خلق ذلك في جبلته ، فإذا جاز

أن تطيعها أجسام بدنّها ، لم يمتنع ، أن يطيعها غيرها .

فتتطلع نفسه ، إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض لتخسف بقوم ، وذلك موقوف حصوله ، على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة في الهواء ، فيحدث من نفسه تلك السخونة ، والبرودة ، ويتولد منها هذه الأمور ، من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ، ويكون ذلك معجزة ، للنبي — عليه السلام — ولكنه إنما يحصل ذلك ، في هواء مستعد للقبول ، ولا ينهى إلى أن ينقلب الخشب حيواناً وينطلق القمر ، الذي لا يقبل الانخراق .

فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكره ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره ، فلزم الخوض في هذه المسألة ، لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون ، من أن الله تعالى قادر ، على كل شيء ، فلنخض في المقصود .

مسألة [١٧]

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرّاً ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للقوت^(١) ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة ، مع جز الرقبة ، وهلم جرّاً إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً ، عند ملاقة النار ، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن ، رماًداً محترقاً ، دون ملاقة النار وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الخصم ، أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ،

(١) وفي نسخة « للفرق » أى الافتراق .

وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلي السواد في القطن ، والتفريق في أجزائه ، وجعله حرقاً^(١) ، أو رماداً ، هو الله تعالى ، إما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ! وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاته النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها^(٢) ، وأنه لا علة له سواها ، إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح

(١) الحراق يضم الحاء ما تقع فيه النار عند القدح .

(٢) ومن الطريف أن هذا الرأي الذي عارض به الغزالي رأى « الفارابي » و « ابن سينا » في « السببية » قد وجد له أنصاراً في العصر الحديث ، فردده وقال به فلاسفة لهم شأنهم في عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعه ، في شيء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، على أنها أمور حتمية ثابتة .

قال مؤرخو الفلسفة في العصور الحديثة : [درج « التجريبيون » منذ « لوك » على تتبع الأفكار العامة ، والمبادئ المسلمة ، وجدوا في تحليلها ومناقشتها ، ليثبتوا : أولاً : أنها ليست عامة ذلك العموم الذي كان يظن ، بل هناك من لا يسلم بها . وثانياً : أنها ليست فطرية موروثية بل تتولد في الذهن بعد أن لم تكن .

ومن بين هذه المبادئ ، مبدأ السببية ، الذي فردده ، ونكاد نؤمن به جميعاً . فنحن نعتقد أن كل ظاهرة ، لا بد لها من علة ، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا ، وهو أن علة ما ، تنتج دائماً نفس معلولها ، في الظروف المتحدة .

بيد أن بعض الفلاسفة ، لم يسلموا بهذا المبدأ ، وكف من معتقدات تقوم على العرف ، دون أن يكون لها أساس عقل ثابت ، وواضح أن الاعتقاد ، وإن يكن ضرباً من المعرفة ، هو معرفة من طراز خاص ، وكلنا يلاحظ ، أن هناك أشياء ، كنا نعلمها عللاً ، ثم لم نلبث بعد تحليلها ، أن تبيننا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذي دفع « المبرانش » و « بركل » إلى أن يردا الظواهر كلها ، إلى القوة الوحيدة ، والعلة المطلقة ، وهو البارى جل شأنه .

أما « هيوم » فيرى أن وضع المسألة الصحيح ، يقتضي - قبل البحث عن العلة ومقدار تأثيرها - أن نبحث عن العلاقة التي توهمناها ، بين علة ومعلول ، فهل هناك ارتباط ضروري حقيقة على هذه الصورة ؟ ! أم الأمر مجرد فكرة ، ذاعت وانتشرت ، فأكسبها الذبوع قوة ، دون أن يكون لها أساس واضح ؟ !

والقوى المدركة والحركة ، فى نطفة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبايع المحصورة فى الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل ابنه ، بإيداع النطفة فى الرحم ، ولا هو فاعل حياته ، وبصره ، وسمعه ، وسائر المعانى التى هى فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد ، إنها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة الملائكة ، المؤكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .
فقد تبين أن الوجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به .

بل نبين هذا بمثال ، وهو أن الأكمه ، لو كانت فى عينيه غشاوة ، ولم يسمع من الناس ، الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهراً وفتح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل فى عينيه ، لصور الألوان ، فاعله فتحُ البصر ، وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً ، والحجاب

فبدل أن يبحث فى العلة وأثرها ، يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، ويبين كيف تولد فى أذهاننا ؟ !
وفى رأيه ، أن هذا المبدأ ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية ، وتعاقب ظاهرى وذلك إذا شاهدنا غير مرة ، بعض الظواهر يتبع بعضاً ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذ تداعى المعانى يعمل عمله ، فلا تكاد نرى التابع ، حتى نفكر فى المتبوع ، وبالعكس ، كما أخذت الخيلة تصور لنا هذه التبعية ، التى هى مجرد تجاور ، زمانى أو مكانى ، بصورة الإنتاج والتأثير . . .
وإذن ليس ثمة عليّة ، ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها ، أو مبدأ سببية - كما نسميه - وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها ، فحملنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ، وخيلة أسبغت على الحادثة الأولى ، سرّاً كامناً ، وقوة خارقة للعادة ، وللمخيلة دخل كبير ، فى أغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها ، بالمعتقدات الشعبية ، والآراء العامة .
ولا أدل على أن السببة ليست مبدأ عقلياً ، من أن طائفة من الحيوانات - فيما يبدو - تسلم بضرب من التعاقب الذى يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم ، والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التكهّن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها ، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التى انتهى إليها « هيوم » ، فى نقده وتحليله ! ! . [الفلسفة التوجيهية : للدكتور إبراهيم مذكور ، والأستاذ يوسف كرم .

مرتفعاً ، والشخص المقابل متلوّناً ، فيلزم لا محالة أن يبصر ، ولا يعقل أن لا يبصر ؛ حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب ، في انطباع الألوان في بصره ؛ فمن أين يأمن الخصم أن يكون في مبادئ الوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقة بينها ١٩ إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتغيب ؛ ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه ، وهذا لا يخرج منه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام . وعلى الجملة عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة ، والجسم المتلون ، معدات ومهيئات ، لقبول المحل هذه الصور ، وطردها هذا في كل حادث .

وهذا تبطل دعوى من يدعى ، أن النار هي الفاعلة للإحراق ، والخبز هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب ،

المقام الثاني : مع من يسلم أن هذه الحوادث ، تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ؛ إلا أن تلك المبادئ أيضاً ، تصدر الأشياء منها ، بالازوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار صدور النور من الشمس ، وإنما افرقت المحال في القبول ، لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدّر لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب ، وبعضها يبيض ، كثوب القصاب ، وبعضها يسود ، كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات في المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة ، بما هو صادر منها ، لا منع عندها ، ولا بخل ، وإنما التقصير من القوابل .

وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قظتين متماثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثمّ اختيار .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ، إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ؛ أو بقلب ^(١) ذات إبراهيم - عليه السلام - ورده حجراً ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن .

والجواب له مسلكان :

الأول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعواهم ، في ذلك ، في مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقة القطنة النار ، أمكن في العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقة .

فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات ، عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة أيضاً ، منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفننه ، وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه ، سباع ضارية ، وثيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له . ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته ، غلاماً أمرد ، عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً .

ولو ترك غلاماً في بيته ، فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز

(١) مقابل لقوله « بسلب الحرارة » .

انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجراً ، وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، قد لطّخ بيت الكتب ببوله وروثه ، وإني تركت في البيت جرة من الماء ، ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح ، فإن الله تعالى ، قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يُسَخَّل من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورة الشجرة ، أن تُخلق من شيء ، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ ! فليتردد ، وليقلّ محتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، وهذا ممكن ، فلا بد من التردد فيه ، وهذا فن^(١) يتسع المجال في تصويره ، وهذا القدر كاف فيه .

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن^(٢) كونه ، لا يجوز أن يخلق

(١) هذا هو ما عبر عنه « هيوم » فيما نقلناه عنه سابقاً ، بإلغاء العلم الطبيعي .

(٢) يمتنى لو كان الشيء الممكن الوجود - كانقلاب الكتاب فرساً - إذا كان غائباً عنا ، يجعلنا في حيرة من أمره ، ولا ندري هل وقع ، أم لم يقع ؟ ! لزمت هذه المحاولات . أما إذا كان في الإمكان ، أن يحصل لنا علم ، بأن هذا الانقلاب - رغم إمكانه - غير واقع ، وغير حاصل ، لم تلزم هذه المحاولات .

وفي الإمكان أن يحصل لنا هذا العلم بأحد طريقتين :

(أ) أن يخلق الله فيها ابتداء ، علماً بعدم حصول هذا الانقلاب ، فنجزم بأنه - رغم إمكانه - غير حاصل ، بمقتضى هذا العلم الذي خلقه الله فينا .

(ب) أن جريان العادة ، بعدم حصول هذا الانقلاب ، يرسخ في أذهاننا - برغم إمكانه - العلم بعدم وقوعه .

وهذا الحل في نظر النزائي ، كاف لأن يحصل لنا علماً بالعالم الطبيعي ، على هذا النحو ، برغم إمكان هذه الفروض عقلاً .

وتابع النزائي في هذا النهج ، المتكلمون من بعده ، ولم يروا في هذه الفروض العقلية ، ما يفوت عليهم الوثوق ، الذي يجب توافره ، في الإدراكات حتى تسمو إلى مصاف المعارف اليقينية .

فيقول « عضد الدين الإيجي » و « السيد الشريف الجرجاني » في كتابهما « المواقف وشرحه » :
[العلم صفة توجب لملها ، تمييزاً بين المعاني ، لا يحتمل التقيض ، وأورد العلوم العادية فإنها تحتمل التقيض . والجواب أن احتمال التقيض نوعان :

للإنسان علمٌ بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ؛ ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها ، فإن الله تعالى خلق لنا علماً ، بأن هذه الممكنات ، لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور ^(١) واجبة ^(٢) ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها ، مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا ، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء — عليهم السلام — بالطرق التي ذكروها ، أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً ، وقدمه ممكن ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العامى ، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب ، في أمر من الأمور ، ولا يدرك المعقولات ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا ينكر أن تقوى نفسه وحده ، بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ، فإن ^(٣) خرق الله العادة ، بإيقاعها ^(٤) في زمان ، تخرق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً ، في مقدرات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه ، أنه لا يفعله مع إمكانه ، في بعض الأوقات ، ويخلق

(أ) نوع يرجع إلى الإمكان الذاتي ، الثابت للممكنات ، وهذا لا يفتح في العلوم .
 (ب) ونوع يرجع إلى أن متعلق التمييز ، يكون محتملاً ، لأن يحكم فيه المميز بتقيضه في الحال كما في الظن ، أو في المآل ، كما في الجهل المركب والتقليد ، ومنشؤه ضعف هذا التمييز ، إما لعدم الجزم ، أو لعدم المطابقة ؛ أو لعدم استناده إلى موجب ، وهذا هو المنفى في حد العلم [.
 ولكن هل قنع الفلاسفة المحدثون ، الذين وافقوا المتكلمين ، في إلغاء نظرية السببية ؛ بهذا الحل الذي قنع به المتكلمون ؟ !

(١) يعنى هذه الفروض المذكورة آنفاً ، من قلب الكتاب فرساً . . . إلخ .

(٢) أى واجب ألا تكون .

(٣) هذه العبارة إلى آخر الفقرة ، ركيكة ، ولكن معناها واضح ، فهو يريد أن يقول : إذا خرق الله العادة ، وأوقع أمثال هذه الفروض ، نزع من القلوب العلم بأنها غير واقعة ، وأدخل محله علماً بأنها واقعة ، ولكن هذا لا يحصل إلا في مناسبات وظروف خاصة كتنأيد نبي — رحمة من الله بعباده — حتى لا تتبلبل الأفكار وتضطرب العقول .

(٤) أى بإيقاع هذه الفروض .

لنا العلم بأنه ليس يفعله ، في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض .

* * *

المسالك الثاني ، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أننا نسلم ، أن النار خلقت خلقة ، إذا لاقاها ، قطنتان ممائلتان ، أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نجوز ، أن يلقي نبي في النار ، فلا يحترق إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة ، صفة من النار ، تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث في بدن النبي صفة ، لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً ، فيدفع أثر النار .

فإننا نرى من يطلى نفسه بالطلق^(١) ، ثم يعقد في تنور موقد ، ولا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة ، على إثبات صفة من الصفات ، في النار أو في البدن تمنع من الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره ، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها ؟ !

وكذلك لإحياء الميت ، وقلب العصا حية ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل ، عند أكل الحيوان له ، دماً ، ثم الدم يستحيل منياً ، ثم المنى ينصب في الرحم ، فيتخلق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متناول ، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى ، أن يدبر المادة في هذه الأطوار ، في وقت أقرب مما عهد فيه ؟ ! وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام :

(١) كذا في الأصل ، ولعلها « الطلاء » وهو القطران .

فإن قيل : وهذا يصدر من نفس النبي ؟ أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي عليه السلام ؟ !

قلنا : وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار ، والصواعق ، وتزلزل الأرض ، بقوة نفس النبي ، يحصل منه أو من مبدأ آخر ؟ ! فقولنا في هذا كقولكم في ذاك ، والأولى بنا وبكم إضافة ذلك ، إلى الله تعالى ، إما بغير واسطة ، أو بواسطة الملائكة ، لكن وقت استحقاق حصولها ، انصرفت همه النبي عليه السلام ، إليها ، ويعين نظام الخير في ظهورها لاستمرار نظام الشرع ، فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ، ويكون الشيء في نفسه ممكناً ، والمبدأ به سمحاً جواداً ، ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير متعيناً فيه ، ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبي ، في إثبات نبوته إليه ، لإفاضة الخير .

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم ، مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي عليه السلام . بخاصة تخالف عادة الناس ، فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل إمكانه ، فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة ، لما كان لا يقبل صورة الحيوان ، إلا النطفة ، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التي هي مبادئ الموجودات عندهم ، ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً ، لمناسبة صورة الفرس ، على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجمة بهذا الطريق ، لذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى ، تفاح ، ثم رأينا أجناساً من الحيوانات ، تتولد من التراب ، لا تتولد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً ، كالفأرة والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور ، بأمور غابت عنا ، ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها ، إذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الملائكة بالتشهي ولا جزافاً ، بل لا يفيض

على كل محل إلا ما تعين قبوله له ، لكونه مستعداً في نفسه ، والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها .

فقد اتضح من هذا ، أن مبادئ الاستعدادات ، فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الطلسمات ، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم ، فربما دفعوا الحية العقرب ، عن بلد ، والبقي عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور ، تعرف من علم الطلسمات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد ، في بعض الأجسام ، للاستحالة في الأطوار ، في أقرب زمان ، حتى يستعد لقبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبل ، وينهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، والأنس ^(١) بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، في الحلقة والفطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ، ما يحكي من معجزات الأنبياء ، عليهم السلام ، بحال من الأحوال .

* * *

فلن قيل : فنحن نساعدكم ، على أن كل ممكن مقدورٌ لله تعالى ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تعرف استحالة ، ومنها ما يعرف إمكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضى فيه باستحالة ولا بإمكان .

فالآن ما حد المحال عندهم ، فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات ، في شيء واحد ، فقولوا : إن كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلا

(١) أي وضيق الأنس .

يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر ؛ وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد ، وخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ، ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى صناعات ، وهو مفتوح العين محقق بصره نحوه ، ولكنه ، لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وإنما هذه الأفعال المنظومة ، يخلقها الله تعالى ، مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا ، يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية^(١) ، وبين الرعدة^(٢) فلا يدل الفعل المحكم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .

وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس ، فيقلب الجوهر عرضاً ، ويقلب العلم قدرة ، والسواد بياضاً ، والصوت رائحة ، كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً ، والحجر ذهباً ، ويلزم عليه أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

* * *

والجواب : أن المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشيء مع نفيه ، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال ، فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض ، فمحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل ، نفي ماهية البياض ووجود السواد ، فإذا صار نفي البياض مفهوماً ، من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً .

وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .

(١) في نسخة « الإرادية » .

(٢) في نسخة « الرعدية » نسبة « للرعد » .

وكذلك نفهم من الإرادة ، طلب معلوم ، فإن فرض طلب ولا علم ، لم يكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه ^(١) .

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأننا نفهم من الجماد ، ما لا يدرك ، فإن خلق فيه إدراك فتسميته جماداً ، بالمعنى الذى فهمناه ، محال ، وإن لم يدرك فتسمية الحادث علماً ، ولا يدرك به محله شيئاً ، محال ، فهذا وجه استحالته .

وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى . فنقول : مصيرُ الشيء شيئاً آخر ، غيرُ معقول ، لأن السواد إذا انقلب كدرة ، مثلاً ، فالسواد باق أم لا ؟ ! فإن كان معدوماً ، فلم ينقلب ، بل عدم ذاك ، ووُجد غيره ، وإن كان موجوداً ، مع الكدرة ، فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن بقى السواد ، والكدرة معدومة ، فلم ينقلب ، بل بقى على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منياً ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ، ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل ، إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وثم مادة قائمة ، تعاقبت عليها ، الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء ، بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية ، خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى ، فالمادة مشتركة ، والصورة متغيرة .

وكذلك : إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً ، والتراب حيواناً . وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ^(٢) ولا بين السواد والكدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

(١) فيقول إلى نفي الشيء ، مع إثباته ، كما آل كون الشخص الواحد في مكانين ، وكما آل الجمع بين السواد والبياض ، فإن كل ذلك راجع - كما أوضحه - إلى قانون التناقض ، ومن هنا صح ما يروى عن أرسطو من أن المحال هو الجمع بين النقيضين ، فكل ما لا يمكن إرجاعه إلى قانون التناقض فهو غير محال .

(٢) حتى يصح قلب الجوهر عرضاً أو العكس . كما صح في الدم والماء والهواء ؛ والعصا والثعبان ؛ والتراب والحيوان .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ، ونصبه على صورة حي يقعد ، ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لإطراد العادة بخلافه .

وقولكم تبطل به دلالة إحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلك ، فإن الفاعل الآن هو الله تعالى ، وهو المحكم ، وهو عالم به .

وأما قولكم : إنه لا يبق فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول : إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية ، بين الحالين ، فعبئنا عن ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما في حال ، والآخر في حال ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال ، وإيجاد الحركة دون القدرة في حال أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة ، حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ، ولا نبين به استحالة القسم الثاني ؛ كما سبق .

مسألة [١٨]

فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذا الملائكة عندهم .

* * *

والخوض فى هذا يستدعى شرح مذهبهم ، فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .
والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين ، محركة وملركة .

والمدركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة .

والظاهرة هى الحواس الخمس ، وهى معان منطبعة فى الأجسام ، أعنى هذه القوى .

وأما الباطنة ، فثلاث :

إحداها : القوة الخيالية ، فى مقدم الدماغ ، وراء القوة المبصرة ، وفيها تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ، ما تورده الحواس الخمس ، فيجتمع فيها ، وتسمى « الحس المشترك » لذلك ، ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، إذا ^(١) رآه ثانية ، لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو الحلوى ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون

(١) فى الأصل « فإذا » وليس بصحيح .

والخلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية : القوة الوهمية ، وهى التى تترك المعانى ، وكأن القوة الأولى تترك الصور ، والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة - أى جسم - والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسماً ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والموافقة ، فإن الشاة تترك من الذئب لونه وشكله ، وهى أنه وذلك لا يكون إلا فى جسم ، وتترك أيضاً كونه مخالفاً لها ، وتترك السخاة ^(١) شكل الأم ولونها ، ثم تترك موافقته وملاءمته ، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا فى الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا فى الأجسام أيضاً ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ^(٢) ، وهذا محل التجويف الأخير من الدماغ .

أما الثالثة : فهى القوة التى تسمى فى الحيوانات « متخيلة » وفى الإنسان « مفكرة » ، شأنها أن تترك الصور المحسوسة ، بعضها مع بعض ، وتركب المعانى على الصور ، وهى فى التجويف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعانى ، ولذلك يقدر الإنسان ، على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان ، وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تلحق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سأتى ، لا بالقوى المدركة .

ولما عرفت مواضع هذه القوى ، بصناعة الطب ، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات ، اختلت هذه الأمور .

ثم زعموا : أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التى بها يقبل ، فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ،

(١) هى ولد النعم من الضأن والمعز ساعة وضعه ، ذكراً كان أو أنثى ، وجمعه سخل يوزن فلس .

(٢) يعنى « الخيالية » .

بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه قوة حافظة ، وكذا المعانى تنطبع فى الوهمية ، وتحفظها قوة ، تسمى ذاكرة ، فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم^(١) إليها المتخيلة ، خمسة ، كما كانت الظاهرة خمسة .

* * *

وأما القوة المحركة ، فنقسم إلى :
 محرّكة على معنى أنها باعثة على الحركة .
 وإلى محرّكة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .
 والمحرّكة على أنها باعثة ، هى القوة التزوعية الشوقية ، وهى التى إذا ارتسمت فى القوة الخيالية ، التى ذكرناها^(٢) صورةً مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يقربُ به من الأشياء المتخيلة ، ضرورة أو نافعة ، طلباً للذة .

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشئ المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وبهذه القوة ، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى لإراديا .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة : فهى قوة تنبث فى الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، المتصلة بالأعضاء

(١) ما قيمة هذا الاشتراط ، ولم يشر فيما سبق ، إلى ما يشعر بأن حول هذه القوة خلافاً ، ولو أنه قال « ستة » بدل « خمسة » لكان لهذا الاشتراط ما يبرره ، لأن هذه القوة فى الحيوان يقابلها فى الإنسان « المفكرة » فإذا اعتبرنا اثنتين كان المجموع ستة لا خمسة .

(٢) هى الحاسة الأولى من الحواس الباطنة .

إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيها وتمدها طولا ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية ، على سبيل الإجمال ، وترك التفاصيل .

* * *

فأما النفس العاقلة الإنسانية ، المسماة عندهم بالناطقة ، والمراد بالناطقة ، العاقلة ، لأن النطق أخص ثمرات العقل فى الظاهرة ، فنسبت إليه .

فلها قوتان : قوة عاملة ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلا ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها ، بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العاملة : فهى التى تسمى النظرية ، وهى قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهى القضايا الكلية ، التى يسميها المتكلمون « أحوالاً » مرة ، و « وجوهاً » أخرى ، ويسميها الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان ، بالقياس ، إلى جنبتين ؛ القوة النظرية بالقياس إلى جنة الملائكة ، إذ بها تأخذ من الملائكة ، العلوم الحقيقية ، وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول^(١) ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهى جهة البدن وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق ، وهذه القوة ينبغى أن تتسلط^(٢) ، على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هى عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدث فى النفس من الصفات البدنية ،

(١) بمعنى أنها دائماً « منفصلة » .

(٢) وهى إذا تسلطت كانت فاعلة ، وإذا خضعت كانت منفصلة ، فهى بين أن تكون

فاعلة ، ومنفصلة ، بخلاف القوة النظرية فإنها لا تكون - عندهم - إلا منفصلة .

هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هي الغالبة ، ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

* * *

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية ، إذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضنا .

وليس شيء مما ذكره ، مما يجب إنكاره في الشرع ، فإنها أمور مشاهدة ، أجرى الله تعالى العادة بها .

* * *

ولمّا نريد أن نعترض الآن على دعواهم ، معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسنا نعترض على دعواهم ، اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ، أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم ، دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطالبهم بالأدلة ، ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم .

الأول

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ، وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم ، فنقسم ، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقرببه أن يقال : إن كان محل العلم جسماً منقسماً ، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم ، لكن الحال غير منقسم ، فالحل ليس جسماً . وهذا « قياس شرطي » استثنى فيه « نقيض التالى » ،

فينتج « نقيض المقدم » بالاتفاق ، فلا نظر في صحة شكل القياس ، ولا نظر أيضاً في المقدمتين ، فإن :

الأول ، قولنا : إن كل حال في منقسم ، ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله ، وهو أولى لا يمكن التشكك فيه .

والثاني ، قولنا : إن العلم الواحد يحل في الآدمي ، وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم ، إلى غير نهاية ، كان محالاً ، وإن كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا نقدر أن نفرص زوال بعضها ، وبقاء البعض ، من حيث إنه لا بعض لها .

* * *

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال ، بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبنى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيعة بها ، معطلة وهي مجاورة ؟ !

والاستبعاد لا خير فيه ، إذ يتوجه على مذهبه أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ، ولا يشار إليه . ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه ؟ !

إلا أننا ، لا نؤثر هذا المقام ، فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل ، ولم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جعلها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاق أحدهُ الطرفين منه عين ما يلاقه الآخر ؟ ! أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، إذ يلزم منه تلاقي الطرفين ، فإن ملاقي الملاقى ملاق ، وإن كان ما يلاقه غيره ، ففيه إثبات التعدد والانقسام ، وهذه شبهة يطول حلها ^(١) ، وبنا غنية عن الخوض فيها ، فلنعدل إلى مقام آخر .

(١) الغزالي يعترف بصعوبة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ . انظر ما يأتي ص ٢٦١ .

المقام الثاني ، أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال في جسم ، فينبغي أن ينقسم ، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة من الشاة ، من عداوة الذئب فإنها في حكم شيء واحد ، لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ، لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام ، في المدركات بالحواس الخمس ، وبالحواس المشتركة وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني ، التي ليس من شرطها ، أن تكون في مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المحردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين الشخص ، مقررناً بشخصه وهيكله ، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة ، عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته ، فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟ ! فإن أدركتها بجسم ، فليتنقسم ، وليت شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسم ؟ ! وكيف يكون بعضه ؟ ! أهو إدراك لبعض العداوة ؟ ! فكيف يكون لها بعض ؟ ! أو كل قسم أدرك كل العداوة ؟ ! فتكون العداوة معلومة مراراً ، بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام المحل .

فإذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم ، فلا بد من الحل .
فإن قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات لا تنقض ، فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ، لم يمكنكم الشك في النتيجة .

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صنفناه ، إلا لبيان التهاوت والتناقض ، في كلام الفلاسفة ، وقد حصل ، إذ انتفض به أحد الأمرين :

إما ما ذكروه في النفس الناطقة .

وإما ما ذكروه في القوة الوهمية .

ثم نقول : هذه المناقضة ، تبين أنهم غفلوا عن موضع إلتباس إلى القياس ، ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم منطبق في الجسم ، انطباع اللون في المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محله ، والخلل في لفظ الانطباع ، إذ يمكن ألا تكون نسبة العلم إلى محله ، كنسبة اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبق فيه ومبتشر في جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه ، كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم . ووجوه نسبة الأوصاف إلى محالها ، ليست محصورة في فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا ، علماً نثق به ، فالحكم عليه دون الاحاطة^(١) ، بتفصيل النسب حكم غير موثوق به .

وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكره ، مما يقوى^(١) الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً ، علماً لا يجوز الغلط فيه^(٢) ، ولا يتطرق إليه الشك ، وهذا القدر مشكك فيه .

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي — وهو المعلوم المجرد عن المواد — منطبعا في المادة ، انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وإن لم يكن منطبعا فيها ، ولا منبسطا عليها . وإن استكره لفظ الانطباع ، فلنعدل إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم به ، أم لا ؟ ! ومحال قطع النسبة ، لأنه إن قطعت النسبة عنه ؛ فكونه عالماً به ، لم صار أولى به ، من كون غيره عالماً به ؟ ! وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

(١) كذا في الأصول ، وفيه ركة .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض .
أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .
وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجتمع من المباينات ، مباين .
وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذى لا نسبة له ، ليس هو من معناه فى شىء ، وليس كلامنا فيه .
وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات^(١) ، لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فعلوم كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل^(٢) ، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى . غير النسبة التى للجزء الآخر إلى ذات العلم ، فذات العلم إذن منقسمة فى المعنى ، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم فى المعنى ، وإن كانت نسبة كل واحد^(٣) ، إلى شىء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .
ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة ، لصور جزئية منقسمة ، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك ، فى نفس المدرك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة إلى جزء من الآلة الجثمانية .

* *

والاعتراض على هذا ما سبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ الشبهة ، فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكره ، فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبه إليه ، ويلزم فى تلك النسبة ما ذكرتموه ،

(١) يعنى لذات العلم .

(٢) هذا لا يلزم إلا على رأى من يرى أن الجسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها بالفعل مثل « النظام » بناء على ما جاء فى بحثنا الذى نشر بمجلة الأزهر ، المجلد الثامن عشر . عدد ربيع الأول سنة ١٣٦٦ هـ ، وأما جمهرة المتكلمين فلا يقولون بذلك فلا يرد عليهم هذا الإلزام .

(٣) يعنى من الأجزاء .

فإن العداوة ليست أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها في جسم مقدّر ، وتنتسب أجزاؤها إلى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يكفي ، فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهو المخالفة والمضادة والعداوة ، والزيادة على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدّر .

فهذه الصورة مشككة في هذا البرهان ، كما في الأول .

فإن قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزأ ، وهو الجوهر الفرد ؟ !

قلنا : لأن الكلام في الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هندسية ، يطول القول في حلها ^(١) ، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال ، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة ، أيضاً في ذلك الجزء ، فإن للإنسان فعلاً ، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة ، ولا تتصور الإرادة إلا بعلم ، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع ، والعلم بها ليس في اليد ، إذ لا يزول بقطع اليد ، ولا إرادتها في اليد ، فإنه قد يريد بها بعد شلل اليد ، وتتعذر لا لعدم الإرادة ، بل لعدم القدرة .

دليل ثالث

قولهم : إن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص .

* * *

وهذا هوس ، فإنه يسمى ، مبصراً وسامعاً ، وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل ، على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ؛ بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان في « بغداد » وإن كان هو في جزء من جملة « بغداد » لا في جميعها ، ولكن يضاف إلى الجملة .

(١) النزالي يعترف بصعوبة إثبات الجوهر الفرد انظر ما في ص ٢٥٧ .

دليل رابع

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجهل ضده ، فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالمًا وجاهلاً بشيء واحد ، فلما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فإنه لو كان منقسماً ، لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء في محل ، لا يضاده ضده ، في محل آخر ، كما يجتمع البلق^(١) ، في الفرس الواحد ، والسواد والبياض في العين الواحدة ، ولكن في محلين .

ولا يلزم هذا في الحواس ، فإنه لا ضد لإدراكاتها ، ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك ، فليس بينهما ألا تقابل الوجود والعدم ، فلا جرم نقول : يدرك ببعض أجزائه كالعين والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغنى عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ، إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة ، فالعالم هو المحل الذي قام العلم به ، فإن أطلق الاسم على الجملة فبالجواز ، كما يقال : هو في بغداد ، وإن كان هو في بعضها ، وكما يقال : هو مبصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم ، أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين ، وتضاد الأحكام كتضاد العلل ، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ، فيتضادان عليه ، فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل

(١) البلق بفتح الباء واللام ، والبلقة بضم الباء وسكون اللام ، سواد وبياض .

للعلم والجهل ، ولم تشترطوا سوى الحياة ، شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة ، فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهى معان تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر عما يشناق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ، ومتوزعة على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهى النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً ، وإذا اتحدت الرابطة ، استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبعة في الجسم ، كما في البهائم .

دليل خامس

قولهم : إن كان العقل يدرك بألة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالى محال ، لأنه يعقل نفسه ، فالمقدم محال .

قلنا : مسلم أن « استثناء نقيض التالى » ، ينتج « نقيض المقدم » ، ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم ، بل نقول : لا يسلم لزوم التالى للمقدم ، وما الدليل عليه .

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار فالرؤية لا ترى ، والسمع لا يُسمع ، وكذلك سائر الحواس ، فإن كان العقل أيضاً لا يدرك إلا بجسم ، فلا يدرك نفسه ، والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا ، كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين .

أحدهما : أن الإبصار عندنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره
ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علماً بغيره ، وعلماً بنفسه ، ولكن العادة
جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

والثاني : وهو أقوى ، أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم قلّم : إذا امتنع
ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض ؟ ! وأي بعد في أن يفترق حكم
الحواس في وجه الإدراك ، مع اشتراكها في أنها جسمانية ؟ ! كما اختلف البصر
واللمس ، في أن اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ،
وكذا الذوق ، ويخالفها البصر ، فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى إن الواحد
إذا أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفون ، لأنها لم تبعد عنه .

وهذا الاختلاف ، لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم ، فلا يبعد
أن يكون في الحواس الجسمانية ، ما يسمى عقلا ، ويخالف سائرهما ، في أنها
تدرك نفسها .

دليل سادس

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آله ،
كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه
ليس آلة له ولا محلا ، وإلا لما أدركه .

* * *

الاعتراض على هذا الكلام ، كالاتراض على الذى قبله ، فإننا نقول :
لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه جرى على العادة .

أو نقول : لم يستحيل أن نفترق الحواس في هذا المعنى ؟ ! وإن اشتركت
في الانطباع في الأجسام كما سبق ، ولم قلّم : إن ما هو قائم في جسم ،

يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله ، لم يلزم أن يحكم من جزئى معين ، على كلى مرسل ؟ !

ومما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر فى المنطق ، أن يحكم بسبب جزئى أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثله بما إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل ، لأننا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك ، فيكون ذلك لغفلته عن « التماسح » فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل به ، ففعل العقل حاسة أخرى ، تجرى من سائر الحواس ، مجرى التماسح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تدرك محلها ، وإلى ما لا تدرك ، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه ، من غير مماسة كالبصر ، وإلى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس .

فما ذكره أيضاً ، إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثقاً به .

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ، ونقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً^(١) ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ، فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه ، فى نفسه أبداً ، والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهما بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالاً فى جسم ، فينبغى أن يعقل^(٢) ذلك الجسم أبداً ، أو لا يدركه^(٣) أبداً ، وليس واحداً من الأمرين بصحيح ، بل يعقل فى حالة ، ولا يعقل فى حالة .

(١) كيف يلزم من كون النفس القلب أو الدماغ ، أنه لا بد أن يعقلهما جميعاً ؟ ! بل اللازم أن يعقل واحداً منهما ، وهو ما يدعى أنه النفس .

(٢) أى إن قلنا إنه ليس كالحواس ، بل يخالقها فى أنه يدرك نفسه .

(٣) أى إن قلنا إنه كسائر الحواس فى أنه لا يدرك نفسه .

وهذا تحقيق ، وهو أن الإدراك الحال فى محل ، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ، ولا يتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحلول فيه ، فليدركه أبداً ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفى ، فينبغى ألا يدرك أبداً ، إذ لا يمكن أن تكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل عنها بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنها ، فإنه يشعر بجسده وجسمه ، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ، حتى يثبت نفسه فى ثيابه ، وفى بيته ، والنفس التى ذكروها ، لا تناسب البيت والتوب . فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل « الشم » وأنها زائدتان فى مقدم الدماغ ، شبيهتان بحلمتى الثدى ، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التى بها قوامه ، إلى قلبه وصدوره أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه ، باقياً مع عدم القلب .

فما ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل عنه ، فليس كذلك .

دليل سابع

قالوا : القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتكلها . وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها ، وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيها ، الأخرى والأضعف ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم

للبصر ، فإنهما ربما يفسدان ، أو يمنعان ، عقبيهما ، من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونها .
والأمر فى القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات ، لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها ، على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها ، وإن عرض لها فى بعض الأوقات كلال ، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانتها بها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

* * *

وهذا ، من الطراز السابق ، فلإنا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية ، فى هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون منها ما يضعفها نوعاً من الحركة ، ومنها ما يقويها نوعاً من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يحدد قوتها ، بحيث لا تحس بالأثر فيها .
فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ، ليس يلزم أن يثبت للكل .

دليل ثامن

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء ، والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقوة العقلية فى أكثر الأمور ^(١) إنما تقوى بعد ذلك .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر فى المعقولات عند حلول المرض فى البدن ، وعند الخرف ^(٢) بسبب الشيخوخة ، فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن فى بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب

(١) يريد أن يقول « فى أغلب الأحيان » .

(٢) هو فساد العقل من الكبر .

كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء « عين التالى » لا ينتج ، فإذا نقول :
 إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعفُ البدن بكل حال ،
 والتالى محال ، فالمقدم محال ، وإذا قلنا التالى موجود فى بعض الأحوال ،
 فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعقها عائق ، ولم يشغلها
 شاغل ، فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتديبره .
 وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .
 وهما متمانعان متعاندان ، فهما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ،
 وتعذر عليه الجمع بين الأمرين ،

وشواغله من جهة البدن ، الإحساس ، التخيل ، والشهوات ، والغضب ،
 والخوف ، والغم ، والوجع ، فإذا أخذت تفكر فى معقول ، تعطلت عليك كل
 هذه الأشياء الأخر ، بل مجرد الحس ، قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير
 أن يصيب آلة العقل شئ ، أو يصيب ذاتها آفة ، والسبب فى كل ذلك
 اشتغال النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض ،
 والخوف ؛ فإنه أيضاً مرض فى الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتي فعل النفس ؟ ! وتعدد الجهة
 الواحدة ، قد يوجب التمانع ، فإن الفَرْقَ يذهل عن الوجع ، والشهوة عن
 الغضب ، والنظر فى معقول عن معقول آخر .

وآية أن المرض الحالى فى البدن ، ليس يتعرض لحل العلوم ، أنه إذا عاد
 صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس^(١) ، بل تعود هياة نفسه كما كانت ،
 وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها من غير استئناف تعلم .

* * *

والاعتراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر
فقد يقوى بعض القوى ، في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في
الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك ، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر ، في أن الشم يقوى بعد الأربعين ،
والبصر يضعف ، وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم ، كما تتفاوت هذه
القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها ، والسمع في بعضها ، والبصر في
بعضها ؛ لاختلاف في أمرجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف ، في حق الأشخاص ، وفي
حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر ، دون العقل ،
أن البصر أقدم ، فإنه مبصر في أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة
سنة ، أو زيادة ، على ما يشاهد اختلاف الناس فيه ، حتى قيل : إن الشيب
إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ، لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخاض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى
العادات ، فلا يمكن أن يبنى عليها علماً موثقاً به ، لأن جهات الاحتمال
فيما تزيد به القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً .

دليل تاسع

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ ! وهذه
الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبيّاً
انفصل من أمه ، يمرض مراراً ثم يذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول :
لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال ،
بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني ،
بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ، ونقول :

هذا الإنسان ، هو عين ذلك الإنسان ، لحتى إنه يبقى معه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه ، فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن ، وأن البدن آله .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حال كبرهما بحال الصغر ، فإنه يقال : إن هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك ، على أن له وجوداً غير الجسم .

وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ، فإنها تبقى في الصبيان إلى الكبر ، وإن تبدل سائر أجزاء الدماغ .

فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ ، فكذلك سائر أجزاء القلب .

وهما من البدن ، فكيف يتصور أن يتبدل الجميع ؟

بل نقول : الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلاً ، فلا بد أن يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة ، فأما أن تمحى عنه فلا ^(١) ، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي كما أنه يقال : هذا ذاك الشجر ، وهذا ذاك الفرس ؛ ويكون بقاء المني ^(٢) مع كثرة التحلل والتبدل .

مثاله ما إذا صب في موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ، ثم صب عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ،

(١) يجد المنتهج لأفكار المتكلمين صدى هذا الرأي في كتبهم ، إذ وجدوا فيه ما يؤيد حججهم ضد خصومهم المنكرين للبعث الجسماني ، فيقول « سعد الدين التفتازاني » شارح العقائد النفسية ص ٤٠٢ « مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ، ويعيد روحه إليها . . . وهذا سقط ما قالوا : إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه ، فذلك الأجزاء إما أن تباد فيها ، وهو محال ، أو في أحدهما ، فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه ، وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره » .

ويعقب « الخليلي » عل هذا بقوله « فإن قيل يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للمأكول ، نطفة يتولد منها شخص آخر ، قلنا : لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر ، فضلاً عن أن يصير نطفة وجزءاً أصلياً ، والفساد في الوقوع لا في الجواز » .

(٢) يعنى في الإنسان .

ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة ، نحكم بأن شيئاً من الماء الأول باق ، وأنه ما من رطل يزُخذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، لأنه كان موجوداً في الكرة الثانية ، والثالثة مرتبة قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم ألزم ، حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء في البدن ، وانحلال أجزاء البدن ، يضاهي صب الماء في هذا الإناء ، واغترافه منه .

دليل عاشر

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، لشخص إنسان معين ، وهو ^(١) غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد في مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه ، كل ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ، ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان في العقل مجردة عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو عرضي له ، كاللبايض والطول للإنسان والشجر ، ويحكم بكونه ^(٢) ذاتياً وعرضياً على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك ، لا على الشخص المشاهد .

(١) يعنى الإنسان المطلق .

(٢) يعنى الجسمية والطول ، مثلاً ، على التوزيع .

فدل على أن الكلى المجرد عن القرائن المحسوسة ، معقول عنده ، وثابت في عقله .

وذلك الكلى المعقول ، لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، ولا مقدار ، فلما أن يكون تجرده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال ، فإن المأخوذ منه ، ذو وضع ، وأين ؛ ومقدار ، ولما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة ، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار وإلا لو ثبت له ذلك ، لثبت للذى حل فيه .

* * *

الاعتراض ، أن المعنى الكلى الذى وضعتوه حالا في العقل ، غير مسلم ، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ، ولكن يحل في الحس مجموعاً ، ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصل ، كان المفصل المفرد ^(١) عن القرائن ، في العقل ، في كونه ^(٢) جزئياً كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت في العقل ، يناسب المعقول ^(٣) وأمثاله ، مناسبة واحدة ، فيقال : إنه كلى على هذا المعنى ، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذى أدركه الحس أولاً ، ونسبة تلك الصورة ، إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدث له هيئة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى ^(٤) بل الصورة التى انطبعت في خياله من المال ، مثال لكل

(١) يعنى « المجرد » ، ولعله تعمد أن يترك عبارة الفلاسفة وهى « المجرد » لتلا يفهم منها المعنى المتبادل عندهم ، حين يتحدثون عن الإدراكات وهو أنه « كلى » .

(٢) هو وجه الشبه ، ولو أخره ، وجعل الديارة هكذا : « كالمقرون بقرائنه في كونه جزئياً » لكافأ أوضح .

(٣) يعنى الشيء الخارجى الذى أدرك العقل صورته وفصلها .

(٤) يعنى غير صورة الماء الأولى .

واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليد مثلاً حصل في الخيال وفي العقل ، وضع أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط الكف ، وانقسام الأصابع عليه ، وانتهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ، ولونه ، فإن رأى يداً أخرى تماثلها في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية ، في إحداث شيء جديد في الخيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قدر واحد ، وقد يرى يداً أخرى ، تخالفها في اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتخالفها في اللون والقدر ، فما تساوى فيه الأولى^(١) لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة ، هي هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها تتجدد صورته .

فهذا معنى الكلى في العقل والحس جميعاً ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان ، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية ، كما في المثال^(٢) في إدراك صورة المائتين ، في وقتين ، وكذا في كل متشابهين ، وهذا لا يؤذن بثبوت كلى لا وضع له أصلاً .

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم ؟ ! وفي هذا القسم يكون المنتزع عن المادة ، هو المعقول^(٣) في نفسه ، دون العقل والعقل ، فأما في المأخوذ من المواد ، فوجهه ما ذكرناه .

(١) في الأصول « الأول » .

(٢) في نسخة « كما في الخيال بإدراك صورة المائتين » .

(٣) يبنى يسمى معقولا باعتبار ذاته ، لا باعتبار وجوده في عقل المعقل .

مسألة [١٩]

فى إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها
ولأنها سرمدية لا يتصور فناؤها

* * *

فيطالبون بالدليل عليه ، ولم دليلان :

أحدهما : قولهم إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس محلا لها ، بل هو آلة
تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة لا يوجب فساد
مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالا فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى
الجسمانية .

ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن ، وفعلا بمشاركته .

فالفعال الذي لها بمشاركة البدن ، التخيل والإحساس والشهوة والغضب ،
فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ،
ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها
عن المعقولات ، ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر
في قوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد ، إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا تنعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائبة بضدها ، وهي صورة الهوائية ، والمادة التي هي المحل ، لا تنعدم قط ، وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في محل ، فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تنفى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة ، وهذا عين ما ذكره في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه .

* * *

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى^(١) ، فقد لا نسلم ذلك .

الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، وأنكروا على « إفلاطن » قوله : إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهاني محقق .

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم^(٢) فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة ، وإن كانت النفوس متكررة^(٣) فماذا تكثر ؟ ! ولم تتكرر بالمواد ، ولا بالأماكن ، ولا بالآزمنة ،

(١) يعنى المسألة الثامنة عشرة وهي التي قبل هذه مباشرة .

(٢) مقابل لقوله : فكيف انقسمت .

(٣) مقابل لقوله : إن كانت واحدة .

ولا بالصفات ؛ إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة . بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكرر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تماثل نفسان منها ، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يماثل قط ، ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمره .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها ، عند حدوث النطفة في الرحم ، واستعداد مزاجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت ^(١) النفس ، لأنها ^(٢) نفس فقط ، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ، ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا ، فليس الاختصاص إلا للعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس ، أولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نقطتان لقبول التدبير معاً ، فما المخصص ؟ ! فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه ، فيبطل ببطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ، فأى بعد في أن تكون شرطاً في بقائه ؟ ! فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع ^(٣) في المعاد .

(١) أى النطفة .

(٢) أى النفس المقبولة .

(٣) من حق الغزالي أن يعترض على الفلاسفة بهذا الاعتراض وأشباهه ، ليعين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذي تشبهون به ؛ على ما عودنا من طريقته في هذا الكتاب ، التي تتسم بأنها طريقة المشكك ، لا طريقة المثبت الممهد .

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يحلها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره .

وليس من حقه أن يدعى أن النفس - على أنها جوهر مجرد عن المادة ، قائم بنفسه - تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه في ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لحدوثها ، هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيدها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .
فهم ليس من حقه أن يدعى ذلك منسوباً إلى الشرع ! فأين هذا من نصوص الشرع التي تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت ، حياة ؟ !
كقوله تعالى [ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، ألا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون] .

وليس في هذه الآية ما يدل على أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء - كما يريد بعض الناس أن يفهم ذلك - بل الخاص بهم هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، وكان قصر النص عليهم لأجل أن تطمئن هذه المغريات القلوب التي يخاطبها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأثمن شيء في الوجود .

على إذا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان في إثباتها ما يبطل رأى الغزالي الذاهب إلى أن الشرع قد جاء بأن النفس تفنى بعد موت البدن ، لاحتياج في النفس إلى البدن يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته ، إذ قد تخلف ذلك في حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .
وكقوله صلى الله عليه وسلم [ما أنتم بأجمع منهم] جواباً لأصحابه وقد سألوه حين أتى السلام على الموق ، أو يسمعون ؟ !

وكثير في هذا الباب غير هذا الحديث ، مما هو معروف مشهور فلا نطيل بذكره .
فأين من هذه النصوص ما يدعيه الغزالي منسوباً إلى الشرع ؟ !
على أني لم أنشأ أن أنسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعني بالوارد شرعاً ما يتجه به المتكلمون الذين يناصروهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل ، فرجعت إلى كتب الكلام فوجدت السيد الشريف يقول في شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ « واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة :

- (أ) الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .
- ويعقب الحنفي على قوله « النافين للنفس الناطقة » بقوله « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية ، كما علم من مذهبهم » .
- (ب) والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين .
- (جـ) والثالث ثبوتها معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالحلي ، والغزالي ، والراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التى هى مشتاقة بالجبللة إلى تدبيره ،
نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، إن استحکم فى الحياة اشتغالها
بالبدن وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتأذى بذلك
الشوق ، مع فوات الآلة التى يصل بها الشوق إلى مقتضاه ^(١) .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، فى أول الخدوث ، فلسبب ومناسبة ،
بين البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلاً ، أصلح لهذه النفس من
الأخرى لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجح اختصاصه ، وليس فى القوة البشرية إدراك
خصوص تلك المناسبات ، وعدم إطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا فى أصل
الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً فى قولنا : إن النفس لا تفى بفناء البدن .
قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهى المقتضية للاختصاص ، فلا يبعد أن
تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس فى بقائها إلى بقاء البدن ،

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهى المكلف ، والمطيع ، والمعاصى ،
والشباب ، والمعاقب ، والبدن يجرى منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أزال
الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدنًا يتعلق به ، ويتصرف ، كما كان
فى الدنيا .

(د) والرابع عدم ثبوت شئ منها ، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

(هـ) والخامس التوقف فى هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال : لم يتبين لى
أن النفس . هل هى المزاج ؟ ! فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ، أو هى جوهر باق بعد
فساد البنية ؟ ! [فيمكن المعاد حينئذ] .

وليس فى هذا النص ما يفيد أن جمهرة المتكلمين يقولون بنفس مجردة ، فضلاً عن أن بينها
وبين البدن علاقة خاصة . . إلى آخر ما يقوله الفزائى .

نعم فيه أن الفزائى وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مكون من نفس مجردة وجسم ، وأنه
إنسان بهما معاً فى الدنيا ، وإنسان بهما معاً فى الآخرة ، ولعله وطائفته ، يستطيعون أن يجدوا
لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة تفى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والنشور ، فهو ما لم
يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له بمقتضى هذا النص ، فضلاً عن أن يكون هو ما ورد
به الشرع . اللهم إلا بناء على رأى من يرى أن العالم كله سيفنى ثم يعاد خلقه من جديد ، أخذاً من
ظاهر قوله تعالى : [كل شئ هالك إلا وجهه] .

(١) فى الأصل « مقتضاها » .

حتى إذا فسد فسدت ، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضى التلازم أم لا ، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثقة بالدليل الذى ذكره .

الاعتراض الثالث ، هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسألة سرمدية العالم .

الاعتراض الرابع ، هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العلم تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؟ ! فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً ، وخامساً ، سوى ما ذكرتموه ، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

* * *

دليل ثان ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العلم ، بل البسائط لا تنعدم قط ، وهذا الدليل ، يثبت فيه أولاً أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس لما سبق ، فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، — أى سبب كان — ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العلم سابقاً على العلم ، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ، ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود ، وإمكان العلم قوة الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه ، فكذلك إمكان العلم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث ، مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم ، فالمادة التى فيها قوة الوجود ، قابلة لوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه ، وهو غيره ، فكذلك قابل العلم ، ينبغى أن يكون موجوداً عند طريان العلم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ، ويكون ما عدم غير ما بقى ، ويكون ما بقى هو الذى فيه قوة العلم ، وقبوله وإمكانه ،

كما أن ما بقى عند طريان الوجود ، يكون غير ما طراً ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذى طراً عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم بقى مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ويكون حامل قوة العدم كالمادة ، والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التى هى السنخ^(١) والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهى إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحد الذات ، يستحيل عليه العدم .

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه . أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التى لا بد منها فى العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان

العدم قبل العدم حاصلًا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلًا لذلك الشيء ، فإن ما أمكن عدمه ، فليس واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نغنى بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين قوة الوجود ، وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التى هى غير الإبصار ، ولا تكون في نفس الإبصار ، إذ يؤدى إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفى إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، فى حال الوجود وهو محال .

* * *

وهذا نفسه هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، فى مسألتى أزلية العالم ، وأبديته .
ومنشأ التلبس وضعهم الإمكان وضعاً مستندعياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه ، بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هى المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهرَ مادة ، أو جوهرَ نفس .

مسألة [٢٠]

فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والخور العين ، وسائر ما وعد به الناس . وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق . لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين .

* * *

وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، فلنقدم تفهيم معتقدهم فى الأمور الأخروية ، ثم لنعرض على ما يخالف الإسلام من جملته .

وقد قالوا : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً ، إما فى لذة ، لا يحيط الوصف بها لعظمها ، وإما فى ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ؛ ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً ، وقد ينمحي على طول الزمان .

ثم تتفاوت طبقات الناس فى درجات الألم واللذة ، تفاوتاً غير محصور ، كما يتفاوتون فى المراتب الدنيوية ولذاتها ، تفاوتاً غير محصور ، فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية ؛ والألم السرمدى ، للنفوس الناقصة الملطخة ؛ والألم المنقضى ، للنفوس الكاملة الملطخة ؛ فلا تنال السعادة المطلقة ؛ إلا بالكمال والتزكية والطهارة ؛ والكمال بالعلم ؛ والزكاء بالعمل .

وجه الحاجة إلى العلم ، أن القوة العقلية ، غذاؤها ولذاتها فى درك المعقولات ؛ كما أن القوة الشهوانية ، لذاتها فى نيل المشتهى ؛ والقوة البصرية ، لذاتها فى النظر إلى الصور الجميلة ؛ وكذلك سائر القوى .

وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات ، البدن وشواغله ، وحواسه وشهواته .

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا ، حقها أن تتألم بفوات لذة النفس ، ولكن الاشتغال بالبدن ، ينسيه نفسه ، ويلهبه عن ألمه ؛ كالحائف لا يحس بالألم ؛ وكان الحذر لا يحس بالنار ، فإذا بقيت ناقصة ، حتى انحط عنها شغل البدن ، كان في صورة الحذر ، إذا عرض على النار ، فلا يحس بالألم ، فإذا زال الحذر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً .

والنفوس المدركة للمعقولات ، قد تلتذ بها التذاذاً خفيفاً ، قاصراً عما تقتضيه طباعها ، وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها .

ومثاله مثال المريض ، الذي في فيه مرارة ، يستبشع الشيء الطيب الحلو ، ويستهن الغداء ، الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه ، فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض .

فالنفوس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت ، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألد ، والدوق الأطيب ، وكان به عارض من مرض ، يمنعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذة العظيمة دفعة .

أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص ، فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مغشى عليه ، أو سكران ، لا يحس به ، فيتنبه فجأة ، فيشعر بلذة الوصال ، بعد طول الانتظار ، دفعة واحدة .

وهذه اللذات حقيرة ، بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة . وهذا كما أننا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العنين لذة الجماع ، لم نقدر عليه ، إلا بأن نمثله ، في حق الصبي باللعب ، الذي هو ألد الأشياء عنده ؛ وفي حق العنين ، بلذة الأكل الطيب ، مع شدة الجوع ، ليصدق بأصل وجود اللذة ، ثم يعلم أن ما فهمه بالمثل ، ليس يحقق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق .

والدليل على أن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسدية ، أمران : أحدهما : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم ،

وليست لها اللذات الجسمية ، من الجمال والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بجمالها وجمالها ، الذى خصت به فى نفسها ، فى اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين فى الصفات ، لا فى المكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات ، حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، وبوسائط ، فالذى يقرب من الوسائط ، رتبته لا محالة ، أعلى مما دونها .

والثانى ، أن الإنسان أيضاً ، قد يؤثر اللذات العقلية ، على الجسمية ، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشماته به ، يهجر فى تحصيلها ، ملاذ الأنكحة والأطعمة ، بل قد يهجر الأكل طول النهار ، فى لذة غلبة الشطرنج والرد ، مع خسة الأمر فيهما ، ولا يحس بألم الجوع ، وكذلك المشوف إلى الحشمة ، وإلى الرئاسة ، يتردد ، بين انخرام حشمته ، وبين قضاء الوطر من عشيقته ، مثلاً ، بحيث يعرفه غيره ، وينتشر عنه ، فيؤثر الحشمة ، ويترك قضاء الوطر ، ويستحقر ذلك ، محافظة على ماء الوجه ، فيكون ذلك لا محالة ألد عنده .

بل ربما يهجم الشجاع ، على جم غفير من الشجعان ، مستحقرّاً خطر الموت ، شغفاً بما يتوهمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء عليه .

فإذن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية ، ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يقول الله تعالى : [أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر] . وقال (١) تعالى : [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] .

فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

والنافع من جملة العلوم العقلية المحضة ، هى العلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، وكيفية وجود الأشياء منه ، وما وراء ذلك ، إن كان وسيلة إليه ، فهو نافع لأجله ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالنحو واللغة والشعر ،

(١) أى ولما قال تعالى . . . إلخ .

وأنواع العلوم المتفرقة ؛ فهي صناعات وحرف ، كسائر الصناعات .

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ؛ فلزكاء النفس ، فإن النفس في هذا البدن ، مصدودة عن درك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشتغالها ، ونزوعها إلى شهواتها ، وشوقها إلى مقتضياتها ، وهذا النزوع والشوق ، هيئة للنفس ترسخ فيها ، وتتمكن منها بطول المواظبة ، على اتباع الشهوات ، والمثابرة على الأئس بالمحسوسات المستلذة ، فإذا تمكنت من النفس ، ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ، ومؤذية من وجهين :

أحدهما : أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهي الاتصال بالملائكة والاطلاع على الأمور الجميلة^(١) الإلهية ، ولا يكون معها البدن شاغل ، فيلهيها عن التألم ، كما قبل الموت .

والثاني : أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها ، وقد استلبت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللذات ، فتكون حاله كحال من عشق امرأة ، وألف رئاسة ، واستأنس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وابتهج بحشمة ، فقتلت معشوقته ، وعزل عن رئاسته ، وسبي أولاده ونساؤه ، وأخذ أمواله أعداؤه ، وسقطت بالكلية حشمته ؛ فيقاسى من الألم ما لا يخفى ، وهو في هذه الحياة ، غير منقطع الأمل ، عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غاد ورائح فكيف إذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت !!!

ولا ينجى عن التضمخ بهذا الهيئات ، إلا كف النفس عن الهوى ، والإعراض عن الدنيا ، والإقبال بكنه الجد ، على العلم^(٢) والتقوى ، حتى تنقطع علائقها ، عن الأمور الدنيوية ، وهي في الدنيا وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية ، فإذا مات كان كالمخلص من سجن ، والواصل إلى جميع مطالبه ، وهو جنته .

(١) وفي نسخة « الجلية » .

(٢) وفي نسخة « العمل » .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ، ومحوها بالكلية ، فإن الضرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة ، ولذلك قال الله تعالى : [وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتماً مقضياً] ، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة ، لم تشتد نكابة فراقها ، وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه ، عند الموت من الأمور الإلهية ، فأما أثر مفارقة الدنيا ، والنزوع إليها ، على قرب ، كمن يستنفض من وطنه ، إلى منصب عظيم ، وملك رفيع ^(١) ، فقد ترق نفسه حالة الفراق ، على أهله ووطنه ، فيتأذى أذى ما ، ولكن ينمحي بما يستأنفه ، من لذة الابتهاج بالملك والرياسة .

ولما لم يمكن سلب هذه الصفات ، فقد ورد الشرع في الأخلاق ، بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، لأن الماء الفاتر ، لا حار ولا بارد ، فكأنه بعيد من الصفتين ، فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال ، فيستحكم فيه الحرص على المال ولا في الإنفاق ، فيكون مبذراً ، ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور ، فيكون جباناً ، ولا منهمكاً في كل أمر ، فيكون مهوراً ، بل يطلب الجود ، فإنه الوسط بين البخل والتبذير ، والشجاعة ، فإنها الوسط بين الجبن والتهور ، وكذا في جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل ، والشرعية بالغت في تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق ، إلا بمراعاة قانون الشرع ، في العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هواه ، فيكون قد اتخذ إلهه هواه ، بل يقلد الشرع ، فيقدم ويحجم بإشارته ، لا باختياره فتتهذب به أخلاقه .

ومن عُدِم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً ، فهو الهالك ، ولذلك قال الله تعالى : [قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها] .

ومن جمع الفضيلتين ، العلمية والعملية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق .

(١) في الأصل « مرتفع » .

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذب مدة ، ولكن لا يدوم ، لأن نفسه قد كملت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لطخته ، تلطيخاً عارضاً ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسباب المجددة ، فيمنحى على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العملية دون ^(١) العلمية ، فيسلم وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة .

وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .

وأما ما ورد في الشرع ، من الصور الحسية ، فالقصد به ضرب الأمثال ، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فقل لهم ما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبيهم .

* * *

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد ^(٢) بالمعاد ، ولا بفهم المعاد إلا ببقاء النفس ؛ وإنما أنكرنا عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها :

إنكار حشر الأجساد .

وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة .

وإنكار الآلام الجسمانية في النار .

وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن ^(٣) .

(١) في نسخة « فوق » وهو غير صحيح .

(٢) يفي الشرع .

(٣) هكذا يروى الغزالي عن الفلاسفة ؛ وخطورة ما سيرتبه من الأحكام آخر الكتاب ، على هذا الذي يرويه ، أرى الواجب يقتضي أن أروى نصوص الفلاسفة الإسلاميين ، في هذا

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة ؟ !

المقام ، وإليك ما يقوله « ابن سينا » في « النجاة » ص ٤٧٧ مطبعة السعادة لسنة ١٣٣١ هـ :
[يجب أن تعلم أن المهاد :

مته مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البحث ، وخبرات البدن وشروبه معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم .

وقد بسطت الشريعة الحققة ، التي أتانا بها نبينا المصطفى - محمد صلى الله عليه وسلم - حال السعادة والشقاوة ، التي بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس التي للأَنْفُس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصويرها الآن ، لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم في إصابة هذه السعادة ، أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ، وإن أعطوها ، فلا يستعظمونها في جانب هذه السعادة ، التي هي مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضادة لها ، فإن البدنية مقروغ منها في الشرع ، فنقول :

يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشرّاً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها ، أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الهمم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية ، وأذى كل واحد منها ما يصاده .

وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقتها وملائمتها ، هو الخير واللذة الخاصة بها ، والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل . فهذا أصل .

وأيضاً فإن هذه القوى ، وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذي كماله أتم وأفضل ، والذي كماله أكثر ، والذي كماله أديم ، والذي كماله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذي هو في نفسه أكل فعلاً وأفضل ، والذي هو في نفسه أشد إدراكاً ، فاللذة له أبلغ وأوفى لا بحالة . وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولديده ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذذة ما لم يحصل ؛ وما لم يشعر به ، لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه ، مثل العنين ، فإنه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهي ولا يحسن نحوه ، الاشتهاه والحنين ، اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ، كما يشتهي من يجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً ، وفي الحملة فإنه لا يتخيله .

وكذلك حال الأكله ، عند الصور الجميلة ، والإسم عند الألحان المنتظمة .

وقوله تعالى : [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] أى لا يعلم جميع ذلك .

ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل ، أن كل لذة ، فهى — كما للحمار — فى بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى ، المقررة عند رب العالمين ، عادمة للذة والفطنة ، وأن رب العالمين — عز وجل — ليس له فى سلطانه ، وخاصية البهائم التى له ، وقوته غير المتناهية ، أمر فى غاية الفضيحة والشرف والطيب ، نجلة عن أن يسمى لذة ، ثم للحمار وللبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا . بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسة ، ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأصم ، الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية ، وهو متيقن لطبيعتها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد ييسر للقوة الداركة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فتكرهه ، وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطعام الحلو ، وشهوتهم للطعوم الرديئة الكريمة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به ، كالحائض يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بهما ، ولا يستلذهما .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد تكون القوة الداركة ، بمنوة بضد ما هو كالماء ، ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل الممرور ، فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه ، وتشق أعضاؤه ، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان ، غير مشتته للغذاء البتة ، كإرهاباً له ، وهو أوفق شيء له ، ويجب عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه فى طبيعته ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه ، وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار ، وتبريد الزمهرير ، إلا أن الحس مشوف ، فلا يتأذى البدن به ، حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

فإذا تقررت هذه الأصول ، فيجب أن نحصرف إلى الفرض الذى نؤممه ، فنقول :

إن النفس الناطقة ، كالماء الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مرتسلاً فيه صورة الكمال ، والنظام المعقول فى الكمال ، والخير الفاضل فى الكمال ، مبتدئاً من مبدأ الكمال ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما ، من التعلق بالأيدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، وإجمال الحق ، ومتحداً به ، ومتنقشاً بمشاله وهيئاته ، ومنخرطاً فى سلكه ، وصائرراً من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة ، التى للقوى الأخرى ، وجد فى المرتبة ، التى يبحث يقبح تهافت الفلاسفة

وقوله : [أعددت لعبادي الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر] فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدل على نفى غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

ومعها ، أن يقال إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وتماماً ، كثرة ، وسائر ما يتم به تلذذ المدركات بما ذكرناه .
وأما الدوام ، فكيف يقاس الدوام الأبدي ، بالدوام المتغير الفاسد ؟ !
وأما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ما وصوله بملازمة السطوح ، بالقياس إلى ما هو سار في جوهره قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال ؟ ! إذ العقل ، والمعقول ، والمائل ، شيء واحد ، أو قريب من الواحد .
وأما أن المدرك في نفسه أكمل ، فأمر لا يخفى ، وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تذكر لما سلف بيانه .

فإن النفس التطبيقية أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له عن الزوائد ، غير الداخلة في معناه ، إلا بالمرض ، ولها الخوض في باطن المدرك وظاهره .
بل كيف يقاس هذا الإدراك ، بذلك الإدراك ؟ ! أو كيف تقاس هذه اللذة ، باللذة الحسية ، والبهيمية ، والفضبية ، ولكننا في عالمنا وبدننا وانفاسنا في الرذائل ، لا نحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما أومأنا إليه في بعض ما قفمناه ، من الأصول ، ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ، ربة الشهوة والغضب وأخواتها من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها ، خيالاً طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفسية .
ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بتشقق روائح المنوقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهملك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس ، والأنفس العامية أيضاً كذا ، فإنها تترك الشهوات المعترضة ، وتؤثر الغرامات ، والآلام الفادحة ، بسبب اقتضاح ، أو خجل ، أو تعبير ، أو شوق لغلبة ، وهذه كلها أحوال عقلية .

فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء فكيف في الأمور البهية العالية ؟ ! إلا أن الأنفس الحسيسة ، تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية ، لما قيل من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس مذاقاً تنهت ، وهي في البدن ، لكأها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه ، وإذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا ، قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى الممرض الحاجة ، إلى بدل ما يتحلل ،

فإن قيل : ما ورد في الشرع ، أمثال " ضربت ، على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره ، أمثال " على حد فهم الخلق ؛ والصفات الإلهية مقدسة " ، عما يتخيله عوام الناس .

وكما ينسى المرض الالتئاذ بالخلو واشتباهه ، وتميل الشهوة بالمريض ، إلى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه ، كنف ما يمرض من اللذة التي أوجبها وجودها ، ودلنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة ، والعقوبة التي لا يمد لها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج ، فيكون مثلاً حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذي عمل فيه زار أو زمهرير ، فنعت المادة الملبسة وجه الحس ، من الشعور به فلم يتأذ ، ثم عرض أن زال المائق ، فشر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام ، التي لها أن تبلفه ، كان مثلها مثل الخدر ، الذي أذيق المظم الألد ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة المظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية ، بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التي للجواهر الحية المحضة ، وهي أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه هي السعادة ، وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال ، بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضاً في سائر القوى ، بل شعور أكثر القوى بكمالها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب البتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق ، إنما يحدث حدوثاً ، وينطبع في جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن هذا أموراً ، يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت ، وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأي للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي ، لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلف به بعد الانفصال ، إلى التمام ، وقمت في هذا النوع من الشقاء الأبدي ، لأن أوائل الملكية العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات . وهؤلاء إما مقصرون عن السعى ، في كسب الكمال الإنسي ، وإما سافدون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغي ، أن يحصل عنه نفس الإنسان ، من تصور المعقولات ، حتى تجاوز به الحد ، التي في مثله تقع هذه الشقاوة ، وفي تعديه وجوازه ، ترجى هذه السعادة ؟ ! فليس يمكن أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب .

والجواب ، أن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين :
أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتل التأويل على عادة العرب
في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ
مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس ، بتخييل
نقيض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

وأظن أن ذلك ، أن يتصور الإنسان المبادئ لفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً
يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الفائية ، للأمور الواقعة في الحركات الكلية ،
دون الجزئية التي لا تنهاى .

ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ،
إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟ !
وأية وحدة تخصها ؟ ! وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجوه ؟ !
وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟ !

ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد السعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ،
فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصد عنه الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً إن هذه السعادة الحقيقية ، لا تتم إلا بإصلاح الجزء المعمل من النفس ، ونقد ذلك
مقدمة ، وكأننا قد ذكرناها فيما سلف ، فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما ، بسهولة ، من غير تقديم روية ، وقد
أمر في كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ،
بل بأن يحصل ملكة التوسط ، وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة ولل قوى الحيوانية معاً .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها حياة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها حياة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط ، موجودة للقوة الناطقة ، ولل قوى الحيوانية معاً ولكن بعكس هذه
النسبة ، ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ،
وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت في النفس الناطقة حياة إذعانية ، وأثر انفعال ، قد رسخ في
النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الانقيادية ، وإبقاء النفس الناطقة
جبلتها ، مع إفادة حياة الاستعلاء والتزّه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن ،

الثاني : أن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول . وما وعده من أمور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه .

بل عن جهته ، فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً ، ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ، ويفله عن الشوق الذي يخصه ، وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان ، إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن بالعلاقة التي كانت بينهما وهي الشوق الجليل ، إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورده عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه ، من ملكات مبدؤها البدن .

فإذا فارق ، وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فجاء ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه ، يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ، ما يعظم أذاه ، ثم إن تلك الحياة البدنية ، مضادة لجوهرها مؤذنة غما ، وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتعام انغماسها فيه ، فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيماً ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التي كانت تثبت تلك الحياة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة ، التي بحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها .

وأما النفوس البلية ، التي لم تكتسب الشوق ، فإنها إذا ما فارقت البدن ، وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة ، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها حياة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة مذنوبة بشوقها إلى مقتضاها ، فتعذب عذاباً شديداً ، يفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بق .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس ، إن كانت زكية ، وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة ، التي تكون لأمشاها ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك ، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة ، التي فوقهم ، لإتمام كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل ، منجذبة إلى الأجسام ، ولا منع في المواد السماوية ، عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها ، قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته ، من الأحوال الأخروية ، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل ، شيئاً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا ، من أحوال القبر ، والبعث ، والخيرات الأخروية ، وتكون الأنفس

فإن قيل : وقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات ، على الله تعالى .
فلنطالبهم بإظهار الدليل .
ولهم فيه مسلكان .

* * *

الردية أيضاً ، تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا ، وتقاسيه ، فإن الصور الخيالية ، ليست تضعف عن الحسية ، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء ، كما يشاهد ذلك في المنام ، فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا ، في بابيه من المحسوس ، على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام ، بحسب قلة العوائق ، وتجرد النفس ، وصفاء القابل ، وليست الصورة التي ترى في المنام ، والتي تحس في اليقظة ، كما علمت ، إلا المرتسمة في النفس إلا أن إحداها تبتدىء من باطن ، وتنحدر إليها ، والثانية تبتدىء من خارج ، وترتفع إليها ، فإذا ارتسمت في النفس تم هناك إدراك المشاهدة ، وإنما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس ، لا الموجود من خارج ، فكل ما ارتسم في النفس ، فعل فعله ، وإن لم يكن سبب من خارج ، فإن السبب الذاتي ، هو هذا المرتسم ، والخارج سبب بالعرض ، أو سبب السبب .

فهاتان هما السعادة والشقاوة الخسستان ، والثتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة .
وأما الأنفس المقدسة ، فإنها تبعث عن مثل هذه الأحوال ، وتتصل بكاملها بالذات ، وتنغمس في اللذة الحقيقية ، وتبترأ عن النظر إلى ما خلفها ، وإلى المملكة التي كانت لها ، كل التبرى ، ولو كان بقى فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي ، تأذت وتخلفت لأجله ، عن درجة عليين ، إلى أن ينمسخ عنها [.

هذا هو رأى « ابن سينا » في البعث ، وهو - كما ترى - شطران :

(أ) شطر يرجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه ، وعذابه وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

(ب) وشرط يرجع فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذي لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشطر الثاني ، يكاد يودى بما جاء في الشطر الأول ، إذ قد جعل مناسط السعادة والشقاوة في الخلاص من البدن ، فالنفس التي توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان ينمها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استلوقت سعادتها واستكملت ، والنفس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألّت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجسماني ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

المسلك الأول : قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام .
 إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن . والحياة التي هي عرض ،
 قائم به كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس التي هي قائمة بنفسها ،
 ومُدبرة للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أى امتناع الخالق
 عن خلقها ، فتعدم ، والبدن أيضاً ينعدم ، ومعنى المعاد إعادة الله تعالى
 للبدن ، الذى انعدم ، ورده إلى الوجود ، وإعادة الحياة التي انعدمت .
 أو يقال : مادة البدن تبقى تراباً ، ومعنى المعاد أن يجمع ويركب على شكل
 آدمى ، وتخلق فيه الحياة ابتداء .

فهذا قسم .

وإما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يرد البدن الأول ،
 بجمع تلك الأجزاء بعينها .

فهل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء فى الشطر الثانى ، وإنما ذكر الأول تقيّة ؟ ! هذا
 محتمل ، أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها
 بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة ؟
 إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر « ابن سينا » التقيّة فى غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره
 فى نظر خصومه عن خطرها ، كالقول بقدوم العالم .
 وإن كان الثانى فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبيين ، فإن كلا منهما ينفى
 ما يشته الآخر ؟

فى الحق أن موقف « ابن سينا » فى هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .
 ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبيين ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ !
 وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يفعل أى الجانبيين شاء ؟
 هذا ما لا أوافق الغزالى عليه .

وما هو جدير بالذكر أيضاً فى هذا المقام ، ما يرويه الفنايى - ٨ ص ٢٩٧ من المواقف -
 تعليقا على قول السيد الشريف : [والثالث - أى من الأقوال فى البعث - ثبوتها معاً - أى الجسم
 والروح - من قول شارح الصحائف : وهذا على وجهين :

أحدهما : أن يكون الروح مجرداً عن المادة ، فيعاد الجسم ويتعلق به الروح ، أو يتعلق
 بجسم آخر ، من غير إعادة الجسم الأول ، وهذا مذهب قليل من أهل العلم ، « كالفزائى »
 و « الفارابى » . . فعل هذا يكون « الفارابى » أيضاً قائل بالبعث الجسمانى .

وهذا قسم :

ولما أن يقال : ترد النفسُ إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، من حيث إن النفس تلك النفس ، فأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس .

* * *

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة :

أما الأول فظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستثناف خلقهما ، إيجادٌ لمثل ما كان ، لا لعين ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذى يفرض فيه بقاءُ شئ ، وتجددُ شئ ، كما يقال فلان عاد إلى الإنعام ، أى أن المنعم باق ، وترك الإنعام ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ما هو الأول بالجنس ، ولكنه غيره بالعدد ، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أى بقى موجوداً خارج البلد ، وقد كان له كونٌ في البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شئ باقياً ، وشيئان متعددان متماثلان ، يتخللهما زمان ، لم يتم اسمُ العود ، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة ، فيقال : المعدمُ شئٌ ثابت ، والوجود حال يعرض له مرة ، وينقطع تارة ، ويعود أخرى ، فيتحقق معنى العود ، باعتبار بقاء الذات ، ولكنه وقع للعدم المطلق ، الذى هو النفي المحض ، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال .

فإن احتال ناصر هذا القسم ، بأن قال : تراب البدن لا يفنى ، فيكون باقياً ، فتعاد إليه الحياة .

فنقول : عند ذلك يستقيم أن يقال : عاد التراب حياً ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ، ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ، ولا رجوع ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادته ، والتراب الذى فيه ، إذ تتبدل عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغذاء ، وهو ذاك الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار روحه ونفسه ،

فإذا عذمت الحياة والروح ، فما عدم لا يعقل عودُهُ ، وإنما يستأنف مثله ،
ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية في تراب ، يحصل من بدن شجر ، أو فرس ،
أو نبات ، كان ذلك ابتداء خلق إنسان .

فالمعدوم قط ، لا يعقل عودُهُ ، والعائد هو الموجود ، أي عاد إلى حالة
كانت له منه قبل ، أي إلى مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب ، إلى صفة
الحياة .

وليس الإنسان إنساناً ببدنه ، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء لإنسان ،
فتتخلق منه نطفة ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفرس انقلب إنساناً ، بل
الفرس فرس بصورته ، لا بمادته ، وقد انعدمت الصورة ، وما بقى إلا المادة .

* * *

وأما القسم الثاني ، وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو
لو تصور ، لكان معاداً ، أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتة ، لكنه محال ،
إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل دماء وبخاراً
وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه ، امتزاجاً يبعد انتزاعه ، واستخلاصه .

ولكن إن فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى ، فلا يخلو ، إما أن يجمع
الأجزاء التي مات عليها فقط ، فينبغي أن يعاد الأقطع ، ويجذوع الأنف ،
والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ، وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة ،
وهم الذين خلقوا ناقصين ، في ابتداء النظر ، فلمعادتهم إلى ما كانوا عليه ،
من الهزال عند الموت في غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره ، فهو محال من
وجهين :

أحدهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان ، وقد جرت العادة به في
بعض البلاد ، ويكثر وقوعه في أوقات القحط . فيتعذر حشرهما جميعاً ، لأن

مادة واحدة كانت بدنًا للمأكل ، وصارت بالغذاء بدنًا للأكل . ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .

والثاني : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً وقلباً ، ويداً ، ورجلاً ، فإنه ثبت بالصناعة الطبية ، أن الأجزاء العضوية ، يتغذى بعضها ، بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء ، فنفرض أجزاء معينة ، قد كانت مادة لحملة من الأعضاء ، فإلى أى عضو تعاد ١١٩

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى ! إلى أكل الناس الناس ، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث الموتى ، قد تربت وزرع فيها وغرس ، وصارت حباً وفاكهة ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحماً ، وتناولناها فصارت أبداناً لنا ، فما من مادة يشار إليها ، إلا وقد كانت بدنًا لأناس كثيرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً ، ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، والأبدان أجسام متناهية ، فلا تنفى المواد ، التى كانت مواد الإنسان ، بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق عنهم .

* * *

وأما القسم الثالث ، وهو رد النفس إلى بدن إنسانى من أى مادة كانت ، وأى تراب اتفق ، فهو محال من وجهين :

أحدهما : أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة في مقعر فلك القمر ، لا يمكن عليها مزيد ، وهى متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تنفى بها .

والثاني : أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، ما بقى تراباً ، بل لا بد أن تتمترج العناصر امتزاجاً ، يضاهى امتزاج النطفة ، بل الخشب والحديد ، لا يقبل

هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبدنه من خشب أو حديد ، بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم ، والعظم ، والأخلاق ، ومهما استعد البدن والمزاج ، لقبول نفس ، استحق من المبادئ الواهبة للنفوس ، حدوث نفس ، فيتوارد على البدن الواحد نفسان .

وبهذا بطل مذهب التناسخ ، وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رجع إلى اشتغال النفس ، بعد خلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غير البدن الأول ، فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

* * *

الاعتراض ، أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دل عليه الشرع فى قوله تعالى : [ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين . . . إلخ]

ويقوله — صلى الله عليه وسلم — : [أرواح الصالحين ، فى حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش] .

وبما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ، إذ تبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عوداً ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عوداً محققاً .

وما ذكرتموه :

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية ، محال لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ، ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان ، عنده متناهية ، وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر ، على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق لإبطاله في مسألة حدوث العالم .

وأما إحالتكم الثانية ، بأن هذا تناسخ ، فلا مشاحة في الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سمي تناسخاً ، أو لم يسم تناسخاً .

وقولكم : إن كل مزاج استعد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ ، رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطلنا ذلك في مسألة حدوث العالم ، كيف !! ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً ، أن يقال إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن ثم نفس "موجودة" ، فتستأنف نفس .

فبقي أن يقال : فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور ، بل في عالمنا هذا .

فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعى نوعاً آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت ، ولا بعد في أن يفارق الاستعداد ، المشروط للنفس الكاملة المفارقة ، الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد كمالاً ، بتدبير البدن مدة ، والله تعالى أعلم ، بتلك الشروط ، وأسبابها ، وأوقات حضورها وقد ورد الشرع به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به .

* * *

المسلك الثاني أن قالوا : ليس في المقدور ، أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً ، بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ،

بأسباب تستولى على الحديد ، فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتدار في أطوار في الحلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن ، صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم ، الذى هو النسيج ، على حياة معلومة ، ولو قيل : إن قلب الحديد ، عمامة قطنية ، ممكن " من غير الاستحالة في هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالاً .

نعم يجوز أن يخطر ببال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب ، لا يحس الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع ، فجأة دفعة واحدة .

وإذا عقل هذا ؛ فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حجر ، أو ياقوت ، أو دُر ، أو تراب محض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلاً ، بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام ، والعروق ، واللحوم ، والغضاريف ، والأخلاط . والأجزاء المفردة ، تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحوم ، والعروق ، ولا تكون هذه المفردات ، ما لم تكن الأخلاط ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ، ما لم تكن موادها ، من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، ما لم يكن حيوان ، أو نبات ؛ وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حيوان ونبات ، ما لم تكن العناصر الأربعة جميعاً ، ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة ، أكثر مما فصلنا جملتها .

فلذا لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لترد النفس إليه ، إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة .

أفينقلب التراب إنساناً ، بأن يقال له كن ؟ أو بأن تمهد أسباب انقلابه ، في هذه الأدوار ؟ ! وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة ، من لباب بدن الإنسان ، في رحم ، حتى يستمد من دم الطمث ، ومن الغذاء مدة طويلة حتى يتخلق مضغة ، ثم علقه ، ثم جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم شاباً ، ثم كهلاً ، ثم شيخاً .

فقول القائل : يقال له : كن ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يخاطب ، وانقلابه إنساناً ، دون تردده في هذه الأطوار ، محال ، وتردده في هذه الأطوار ، دون جريان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البعث محالاً .

* * *

الاعتراض ، أنا نسلم أن الترقى في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان ، كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ، فإنه لو بقى حديداً لما كان ثوباً ، بل لا بد أن يصير قطعاً ، مغزولاً ، ثم منسوجاً ، ولكن ذلك في لحظة ، أو في مدة ، ممكن ، ولم يبين لنا أن البعث يكون في أدنى ^(١) ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاز اللحم ، وإنباته ، في زمان طويل ، وليس المناقشة فيه .

وإنما النظر في أن الترقى في هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه في المسألة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقترنات في الوجود ، اقترانها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها .

وأما الثاني ^(٢) ، فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب ، هو هذا المعهود ، بل في خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ، أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة ، السحر ، والنانرجات ، والطلسمات ، والمعجزات ، والكرامات ، وهي ثابتة — بالاتفاق — بأسباب غريبة ، لا يطلع عليها .

(١) في الأصل « أوسى » .

(٢) سبق قوله إن الترقى في هذه الأطوار يمكن أن يكون بغير سبب ، ويمكن أن يكون بسبب ، ولم يحتاج أن يتكلم عن الأول وهو كونه بغير سبب إذ ما سبق له في المسألة الطبيعية معنى عن ذكر شيء هنا ، بقى الثاني وهو كونه بسبب وهو ما يريد أن يتكلم عنه هنا بقوله « وأما الثاني » .

بل لو لم ير إنسان المغناطيس ، وجذبُه للحديد ، وحكى له ذلك ، لاستنكره ، وقال : لا يتصور جذب الحديد ، إلا بخيط يشد عليه ، ويجذب ، فإنه المشاهد في الجذب ؛ حتى إذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر ، عن الإحاطة بعجائب القدرة .

وكذلك الملاحظة المنكرون^(١) للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى ، فيهم^(٢) ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، ويتحسرون على جحودهم ، تحسراً لا يغنيهم ، ويقال ، لهم : « هذا الذى كنتم به تكذبون » كالذى يكذب بالخواص والأشياء الغريبة .

بل لو خلق إنسان عاقلاً ابتداء ، وقيل له : إن هذه النطفة القدرة ، المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، فى رحم آدمية ، إلى أعضاء مختلفة ، لحمية ، وعصبية ، وعظمية ، وعرقية ، وغضروفية ، وشحمية ، فيكون منها العينُ ، على سبع طبقات مختلفة فى المزاج ؛ واللسانُ ، والأسنانُ ، على تفاوتهما ، فى الرخاوة والصلابة ، مع تجاوزهما ، وهلم جرا ، إلى البدائع التى فى الفطرة — لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحظة ، حيث قالوا : « أئذا كنا عظاماً نعرة . . . الآية » .

فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون فى إحياء الأبدان ، منهاج غير ما شاهده ، وقد ورد فى بعض الأخبار : أنه يغمر الأرض فى وقت البعث ، مطر ، قطراته تشبه النطف ، وتختلط بالتراب ، فأى بعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهية ، أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا الاستبعاد المجرد .

(١) فى الأصل « المنكرة » .

(٢) فى الأصل « فيه » .

فإن قيل : الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالى : [وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر] وقال تعالى : [ولن تجد لسنة الله تبديلا] ، وهذه الأسباب التي توهمتم إمكانها ، إن كانت ، فينبغي أن تطرد أيضاً ، وتتكرر إلى غير نهاية ، وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم ، من التولد والتوالد ، إلى غير نهاية .

وبعد الاعتراف ، بالتكرر والدور ، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور ، في كل ألف سنة مثلاً ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبداً ، على سنن واحد ، فإن سنة الله تعالى ، لا تبدل فيها .

وهذا إنما كان ، لأن الفعل الإلهي ، يصدر على المشيئة الإلهية ، والمشيئة الإلهية ، ليست متعددة ^(١) الجهة ، حتى يختلف نظامها ، باختلاف جهاتها ، فيكون المصادر منها ، كيفما كان ، منتظماً انتظاماً ، يجمع الأول والآخر ، على نسق واحد ، كما تراه في سائر الأسباب والمسببات .

فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عودَ المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعت القيامة والآخرة ، وما دل عليه ظواهر الشرع ، إذ يلزم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البعث ، كرات ، وسيعود كرات ، وهكذا على الترتيب .

وإن قلتم إن السنة الإلهية بالكلية ، تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعود قط هذه السنة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

قسم قبل خلق العالم ، إذ كان الله تعالى ولا عالم .

وقسم بعد خلقه على هذا الوجه .

وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البعْثي .

بطل الاتساق والانتظام ، وحصل التبدل لسنة الله تعالى ، وهو محال ، فإن

(١) في الأصل « متعينة » .

هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال ، أما المشيئة الأزلية ، فلها مجرى واحد مضروب ، لا تتبدل عنه ، لأن الفعل مضاه للمشيئة ، والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان .

وزعموا ^(١) أن هذا لا يناقض قولنا : إن الله تعالى قادر على كل شيء ، فإننا نقول : إن الله تعالى قادر على البعث والنشور ، وجميع الأمور الممكنة ، على معنى ^(٢) أنه لو شاء ، لفعل ، وليس من شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا ^(٣) أن يفعل ، وهذا كما أننا نقول : إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه ، ويبعج بطن نفسه ، ويصدق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولكننا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل ، وقولنا : لا يشاء ، ولا يفعل ، لا يناقض قولنا : إنه قادر ، بمعنى أنه لو شاء لفعل ؛ فإن الحملات لا تناقض الشرطيات ، كما ذكر في المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطى موجب ، وقولنا : ما شاء ، وما فعل ، حملتان سالبتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض الموجبة الشرطية .

فإذن الدليل ، الذى دلنا على أن مشيئته أزلية ، وليست متغيرة ، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرار والعود ، وإن اختلف في آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق ، بالتكرار والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب ، أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فليكن العالم قديماً ، وقد أبطلنا ذلك وبيئنا أنه لا يبعد في العقل ، وضع ثلاثة أقسام ، وهى :

(١) يعنى الفلاسفة .

(٢) هذا التصوير لمعنى القدرة على لسان الفلاسفة موجود بالنص في كتب المتكلمين ، انظر بحث القدرة في كتاب المواقف .

(٣) « لا » مؤكدة للنفي السابق ولو حذفت لكان أوضح .

أن يكون الله تعالى موجوداً ، ولا عالم .
ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد .
ثم يستأنف نظاماً ثانياً ، وهو الموعود في الجنة .
ثم يعدم الكل ، حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد
ورد ، بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها .
وهذه المسألة كيفما دارت تنبئ على مسألتين :
إحدهما : حدوث العالم ، وجواز حصول حادث من قديم .
والثانية : خرق العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو لإحداث
أسباب ، على منهج آخر غير معتاد ، وقد فرغنا من المسألتين جميعاً ، والله أعلم .

خاتمة

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفقطعون القول بتفكيرهم ،
ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ !

قلنا : تكفيرهم ، لا بد منه ، في ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم^(١) العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

(١) هذه مسألة عويصة ، حارت فيها العقول ، وتبدلت الأفكار ، يدل على ذلك قول
« جالينوس » :

[لا أدري ، العالم قديم أم محدث ؟ !] ، وتعليق « الإمام الرازي » عليه بقوله : [وهذا
دليل على أن « جالينوس » كان منصفاً ، طالباً للحق ، فإن الكلام في هذه المسألة ، قد يقع من
العسر والصعوبة إلى حيث تضحل أكثر العقول فيه] .

وإذا رحنا نستقي الغزالي نفسه ، عن اضطراب العلماء وزلزلة أفكارهم في أشال هذه المواطن
وجدناه يقول :

[ولا ينبغي أن يكفر بعض النظائر بعضاً ، بأن يراه غالباً فيما يعتقده برهانياً ، فإن ذلك ليس
أمراً هيناً ، سهل المدرك] .

على أن بعض العلماء المشهود لهم بفسوخ القدم في علوم الشريعة ، يروى عنه القول بشئ من
ذلك ، قال « الدواني » في شرح « المنصية » .

[وقد قال بالقدم الجنس - بأن يكون فرد من أفراد العالم ، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً -
بعض المحدثين المتأخرين ، وقد رأيت في بعض تصانيف « ابن تيمية » القول به في العرش] .

وقد علق « الشيخ محمد عبده » على هذا بقوله :

[أي قال بقدم العالم بالجنس ، أي أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، وما من جزء من
أجزاء الزمان ، إلا وقد كان فيه حادث ، إلى غير النهاية ، بعض المحدثين ، الآخذين بظاهر
الأحاديث ، لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك ، وبه قال « ابن تيمية » على ما نقل عنه الشارح ،
وذلك أن « ابن تيمية » كان من الحنابلة ، الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث . القائلين بأن الله
استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليه ، أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً ، لما أن الله أزلي ،
وأولية العرش خلاف مذهبه ، قال : إنه قديم بالنوع أي أن الله لا يزال يمدم عرشاً ويحدث آخر من
الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً .

والثانية قوهم : إن الله تعالى ، لا يحيط علماً بالجزئيات ^(١) الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكارهم ^(٢) بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتمد كذب ^(٣)

بل إن بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جوز القول بقدم العالم . ولم ير فيه خطراً على العقيدة ، ذلك هو « المولى الحلي » ، و « عبد الحكيم السيالكوتى » ، إذ يقرر « سعد الدين التفتازانى » شارح « المعقائد النفسية » :

[أن القدم ينشأ عن عدم ، لأن القديم إن كان واجباً لذاته ، فظاهر ، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً بالضرورة . . . إلخ] .

فلا يرضى « الحلي » عن قول « السعد » :

[الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً]

ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ، ومع ذلك يكون قديماً . وهذا نصه :

[واعترض عليه ، بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل ، على الإيجاد ، كتقدم الإيجاد على الوجود ، فى أنه بحسب الذات لا الزمان فيكون مقارناً للوجود زماناً] .

ومتى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً ، كان القصد مقارناً للوجود زماناً .

فتى كان القصد قديماً - وهذا ما لا استحالة فيه - كان الوجود قديماً .

ويلحق « عبد الحكيم » على وجهة نظر « الحلي » فيصورها تصويراً واضحاً ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها .

وما دام خوف المتكلمين من القول بعدم العالم ، راجعاً إلى ما يؤدى إليه ، من لزوم أن يكون البارى فاعلاً بالإيجاب ، وقد كان هذا هو المحور الذى يدور عليه خلاف الغزالي للفلاسفة ، ومادام يمكن تفادى هذا اللازم ، فلا ضير إذن فى القول بقدم العالم ، إن صح دليله .

وشبيه بموقف « الحلي » من هذه المسألة ، موقف « توماس الإكوينى ١٢٢٥ - ١٢٧٤ » حيث يقول :

[الإرادة الحرة ، لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه فى الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان] .

(١) قد سبق فى هامش سابق - فى مسألة علم الله بالجزئيات - أن هذا الرأى فهم خاص فى عبارة الفلاسفة ، وأن العبارة محتملة لسواء ، فلا يصح إذن القطع بكفرهم .

(٢) قد سبق فى تعليقنا على هذه المسألة أن هذا فهم خاص فى عبارتهم ، إذ أن فى عبارتهم تصريحاً ببعث الأجساد ، فلا يصح أيضاً القطع بكفرهم .

(٣) كيف يتصور تكذيب الأنبياء بالنسبة لهذه المسائل الثلاث !! ! أما مسألة قدم العالم ، فالفلاسفة لا يكذبون بها نصوص الأنبياء ، وإنما ينزلون هذه النصوص « كالتخلق والفعل » على

الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ما ذكره على سبيل المصلحة ، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهماً ، وهذا هو الكفر الصراح ، الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين ^(١) .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث ، من تصرفهم فى الصفات الإلهية ، واعتقاد التوحيد فيها ، فذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبهم فى تلازم الأسباب الطبيعية ، هو الذى صرح به المعتزلة ، فى التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة .

فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، يكفرهم أيضاً بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث .

وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض ، فى تكفير ^(٢) أهل البدع ، وما يصح

المعنى الذى هدام إليه تفكيرهم ، وهذا شئ والتكذيب شئ آخر . وأما المسألتان الأخريان ، فليس فيهما تكذيب ولا تأويل .

(١) لو عاش الغزالي حتى عاصر « الخيالى » و « ابن تيمية » لوجد من يعتقده أو على الأقل يجوز اعتقاده .

(٢) غريب من الغزالي هذا التوقف ، وهو مظهر له يجعلنا لا نشك فى أنه مترمت ، متشدد ، وأية شدة أبلغ من أن ينهب فى هذه العبارات مذهباً ، يوم أن مخالفة الأشاعرة ، فى مسألة من المسائل ، مهما هان أمرها ، ولو كانت القول ، بعدم زيادة الصفات على الذات ، كفر ، يستوجب غضب الجبار ، والخلود الدائم فى النار .

* * *

ولكننا نعرف الغزالي فى مظهر آخر غير هذا المظهر ، نعرف الغزالي الذى يحتاط جد الاحتياط فى مسألة الكفر والإيمان ، حتى ليزجر الناس ، عن أن يضموا كلمة الكفر على أطراف شفاهم . يلفظونها بغير حساب ، ويرمون بها الناس ، لا إحقاقاً لحق ، ولكن جرياً وراء الهوى والغرض ، وذلك حيث يقول :

[من كفر مسلماً فقد كفر] .

* * *

ونعرف الغزالي سمحاً سهلاً ، يؤاخى بين النظر ، ولا يريد لهم أن يرى بعضهم بعضاً بالكفر لأنهم لا يختلفون إلا فى مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً . ولا هيئاً ، فلا ينبغي أن يثق واحد منهم برأيه ، الوثوق الذى يجعله يعتقد أن رأيه هو الحق الصراح ، ورأى مخالفه هو الكفر المبين ، وذلك حيث يقول فى فيصل التفرقة :

منه وما لا يصح ، كى لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى
الموفق للصواب .

[هناك مقامان :

أحدهما ، مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تفسير الظواهر رأساً ، والحد
عن إبداء التصريح ، بتأويل لم تصرح به الصحابة . . . إلخ .

المقام الثانى ، بين النظر ، الذين اضطربت عقائدهم ، المأثورة المروية ، فينبغى أن يكون
بحسب بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

ولا ينبغى أن يكفر بعضهم بعضاً بأن يراه غلطاً ، فيما يمتقده برهانياً ، فإن ذلك ليس أمراً
هيناً سهل المدرك] .

• • •

ونعرف الغزالي يضع للإيمان معايير ومقاييس ، يتوسع فيها جد التوسع ، حتى لا يكاد يخرج
عن دائرتها الرحبة الفسيحة ، إلا شواذ الشواذ ، من أولئك المكابرين المعاندين ، أو الزاعمين أن
المرسل مصلحون اجتماعيون ، كثيرون من الزعماء ، لم يؤيدوا من السماء ، ولم يؤيدوا من رب العالمين ،
وذلك حيث يقول في فصل التفرقة أيضاً :

[لعلك تشبهى أن تعرف حد الكفر ، . . . وإني أعطيك علامة صحيحة ، تطردها وتمكسها ،
للتخذها مطمح نظرك ، وترعوى بسببها عن تكفير الفرق ، وتطويل اللسان في أهل الإسلام ، وإن
اختلفت طرقهم ، ما داموا متمسكين بقول لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ، صادقين بها ، غير
مناقضين لها ، فأقول : الكفر هو تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - في شيء مما جاء به ،
والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به .

وأعلم أن هذا الذى ذكرناه ، مع ظهوره ، تحت غور ، بل تحت كل الغور ، لأن كل
فرقة ، تكفر مخالفاً ، وتنسب إلى تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - فالحنبل يكذب الأشعرى ،
زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات « الفوق » لله تعالى ، وفى الاستواء على العرش ، والأشعرى يكفره ،
زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول ، في أنه ليس كمثل شيء ، والأشعرى يكذب المعتزلى ، زاعماً أنه
كذب الرسول ، في جواز رؤية الله تعالى ، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له ، والمعتزلى يكفر
الأشعرى ، زاعماً أن إثبات الصفات ، تكثير للقضاء ، وتكذيب للرسول في التوحيد .

ولا ينبغي من هذه الورطة ، إلا أن تعرف حد « التكذيب » و « التصديق » وحقيقتهما ،
فينكشف لك غلو هذه الفرق ، وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً .

قالوا : التصديق إنما يتطرق إلى الخبر ، بل إلى الخبر ، وحقيقته الاعتراف ، بوجود ما أخبر
الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن وجوده ، إلا أن لوجود خمس مرات ، ولأجل الغفلة عنها ،
نسبت كل فرقة مخالفاً إلى التكذيب .

فإن الوجود ، ذاتى ، وحسى ، وخيالى ، وعقلى ، وشبهى ، فن اعترف بوجود ما أخبر الرسول

— عليه الصلاة والسلام — عن وجوده ، بوجه من هذه الوجوه الخمسة ، فليس بمكذب على الإطلاق .
أما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل .

وأما الوجود الحسي ، فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين بما لا وجود له خارج العين ،
وذلك كما يشاهد الغائم . . . إلخ .

وأما الوجود الخيالي ، فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك . . . إلخ .

وأما الوجود العقلي فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى ، فيتعلق العقل مجرد معناه ، دون
أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ، كالكيد مثلاً ، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ،
ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة على البطش ، والقدرة على البطش ، هي اليد العقلية . . . إلخ .

وأما الوجود الشبهي ، فهو ألا يكون نفس الشيء موجوداً ، لا بصورته ، ولا بحقيقته ، لا في
الخارج ، ولا في الحس ، ولا في الخيال ، ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه ،
في خاصة من خواصه ، وصفة من صفاته . . . إلخ [.

ولا أحب أن أطيل باستيفاء هذه الأقسام وشرحها فإنه يطول ، بل ربما جر إلى نقل الكتاب
برمته ، فارجع إليه ، فهو صغير وجيز .

* * *

أرأيت إلى هذه الأقسام الخمسة ، وإلى اتساع مداها ، وإلى حكمه الصريح بأن من يثبت الوجود
لشيء مما أخبر الرسول بوجوده ، على نحو من هذه الانحاء الخمسة يكون مصلحاً .

أرأيت إلى هذه المسائل التي كثر بها الغزالي الفلاسفة في كتابه « التهاافت » ؟ وإلى المسائل التي
أوهم أنهم ربما يكفرون أيضاً بها ؟ إن آراءهم حولها لا يمكن أن تخرج عن هذه الدائرة الفسحة
بجمال من الأحوال ، إذ من أول النصوص ، وحاول التوفيق بين النص والعقل ، لا يخرج صنيعة
عن هذه المراتب بجمال ، وفي هذه الحدود صنيعة الفلاسفة .

* * *

هذا هو الغزالي في كتابه « التهاافت » متمزمت متشددة إلى أبعد حدود التشدد والتزمّت ، وهذا هو
الغزالي في كتاب « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » سمح سهل إلى أبعد حدود السهولة والسباحة ،
فلا بد أن يكون الغزالي في كتابه « التهاافت » غيره في كتبه الأخرى ، وهذا ما شرحناه وافيّاً ، أول
الكتاب وفي كتابنا « الحقيقة في نظر الغزالي » .

* * *

(وبعد) فلقد قصدت في هذا العمل ، إلى هدف معين ، أسأل الله أن أكون قد اهتديت إليه ،
أو قاربته ، وأن أكون قد أدركت الكمال فيه ، أو شارفت ، وهو يتلخص فيما يلي :

(١) التعريف بالغزالي ، تعريفاً صحيحاً ، يساعد على فهم اتجاهاته الفكرية ، بعد أن ظل
— فيها قرأت عنه — مجهولاً ، من هذه الناحية ، طوال حقبة صحيحة .

(ب) ويتبع ذلك التعريف بكتبه ، وتحديد قيمتها العلمية لا من جهة نظرنا نحن ، ولكن من وجهة نظره هو ، لمعرفة ما يمكن أن يتخذ منها مصدراً لتصوير أفكاره ، وآرائه ، ومعتقداته ، وما لا يمكن أن يكون كذلك .

خصوصاً ، كتاب « التفاهت » الذي ظل آماداً طويلة . يستمليه الناس ويستبدونه ، في تصوير آراء الغزالي وأفكاره ، وهم في ذلك واهمون .

وقد استطعنا بحمد الله - معتصمين بآراء يشد أزرها الدليل - أن نصصح هذه الأخطاء ، وأن نضع الأمر في نصابه .

(ج) تنظيم « كتاب التفاهت » حتى يتيسر للقارئ فهمه ، والانتفاع به .

(١) يترقيمه ، وترتيبه ، بدل أن تنساب كلماته بعضها وراء بعض ، فلا يعرف القارئ أين ينتهى ، ولا أين يبتدىء ، فتتداخل معاني الجمل بعضها في بعض ، مما يجعل فهمها عسيراً ، بل مستحيلاً . فالآن ، وفي طبعتنا هذه ، يعرف القارئ مبدأ الفقر ونهايتها ، ومبدأ البحث ونهايته ، وأوائل الجمل وأواخرها .

ولم يسبقنا إلى هذا العمل أحد ، حتى أصبح الطبقات الموجودة ، برغم محاولات بذلت في ذلك ، لم تصل الملى الذي بلغناه .

(٢) والتعليق عليه :

إما بشرح غامض ، وحل مغلق .

وإما بنقد ، يقتضى الإنصاف تسجيله ، والتنبيه عليه .

وإما بإثبات نص للفلاسفة ، نرى من الضروري إطلاع القارئ عليه ، ليقارن بين ما يقوله الغزالي ، وبين ما يقولونه عن أنفسهم ، ليوافق الغزالي أو يخالفه ، عن بيته ، حين يتعرض الغزالي لهذا النص ، بالشرح ، والنقد ، والتعليق .

وإما بتصحيح النص عن أحد طريقتين :

الطريق الأول : أن أختار النص الصحيح ، من بين الأصول المتعددة ، التي احتفظ لنا بها التاريخ - إن وجد من بينها نص صحيح - ، وإن وجد نصان صحيحان ، أثبت أمثلهما في الصلب واحتفظت بالآخر في الهامش .

وعملية الاختيار هذه ، عملية عقلية صرفة ، أساسها فهم الفكرة ، التي يتحدث عنها الغزالي ، فهماً صحيحاً ، سواء كانت حكاية عن الفلاسفة ، أو تعليقاً ونقداً ، ثم اختيار العبارة ، التي تؤدي هذا المعنى ، من بين العبارات الواردة .

ولم أشأ ، أن أحتفظ في الهامش ، بكل الفوارق ، وأدع القارئ يختار ، فإن هذه عملية لا تزيد عن أنها جمع للنسخ المتعددة ، في مجلد واحد ، ثم فيها إرهاب القارئ ، بتقليب بصره ،

وبصيرته ، بين الهامش والصلب ، جرياً وراء الأرقام . وفضلاً عن ذلك ، فليس فيها كبير نفع للعلم ، سوى حفظ الأصول ، خشية أن تمتد إلى بعضها يد العفاء . لأنها تفترض في كل قارئ ، القدرة على أن يقارن النصوص ، ويستخلص أحدها ، وهل كل القراء كذلك ؟ ! وإن فرض ، فهل لدى جميعهم الوقت الكافي لذلك ؟ ! وإن فرض ، فإفادة المتخصص في جانب ، من جوانب المعرفة ، حين يبرز فيه ، ويكون ذا أهلية خاصة ، وكفاية ممتازة ، إن لم يوفر على جمهور القارئ شيئاً من هذا العناء ، بل كل هذا العناء ، حتى ينتفع الناس بعضهم ، بمجهود بعض ، بدل أن يبدأ الكل بحته ، من حيث ابتداء الآخرون .

وأنتهزها فرصة مناسبة ، لأعترف بما يسترته لي ، هوامش « طبعة بيروت » من تقديم بعض الأصول ، التي لم يتيسر لي الاطلاع عليها ، إلا عن طريقها .

الطريق الثاني : أن أدع النصوص كلها ، جانباً ، حين لا أجد واحداً منها ، يستطيع أن يؤدي المعنى ، الذي أرى أن المقام يحتمه ويقتضيه ، فأدخل عبارة من عندي ، وأنبه القارئ إلى ذلك ، وإلى أن الأصل الوارد ، شيء آخر سواها .

(٣) ووضع فهرس له ، لا أقتصر فيه ، على دلالة القارئ ، على الموضوعات الرئيسية فحسب إذ ربما تعرض على سبيل الاستطراد أو غيره ، ضمن هذه المسائل الرئيسية ، موضوعات أخرى ، قد يظن أنها لم تذكر فيها ، وقد يكون الباحث بحاجة إليها وحدها ، فلم أشأ أن أدعه يتيه ، ويفضل ، ويقلب الكتاب كله ، ظهراً باطن ، بل دلت عليه ، بأن جعلت لها في الفهرس ، شأنًا ومكانًا .

وأسأل الله التوفيق ، والحمد لله أولاً ، وآخرًا .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

فهرس الكتاب

١ - مقدمة الطبعة الثالثة

صفحة

- ٧ العلم صورة من الوجود .
بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي من الصلات بمقدار ما بين العالم والإله
- ٧ من الصلات
ابن سينا يجعل من العلم الطبيعي والعلم الإلهي وحدة متكاملة في كتابه
- ٧ الإشارات
- ٨ تأثير حركة تقدم العلم الطبيعي في العلم الإلهي .
هل المادة لا توجد من لا شيء ؟ ولا تصير إلى لا شيء ؟ وهل هذان
- ٩ الحكمان - إن صحا - بديهيان ؟
- ٩ مناقشة دعوى البداهة
- ٩ إذا كانت المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، فهل يكون وجودها وعدمها ممكنين ؟ أم تصبح واجبة الوجود بذاتها ؟
- ٩ دعوى بداهة الحكم بأن المادة لا تنشأ من عدم ، وبداهة الحكم بأنها لا تصير إلى عدم ، استهانة بشأن هاتين المسألتين ، وإغراء للعقل بالكسل عن فحصهما فحصاً يفضي إلى التأكد من حقيقة الأمر
- ١٢ فيهما .
- ١٣ تكامل علم الطبيعة ، وعلم ما بعد الطبيعة ، كل منهما بالآخر .
ومن أمثلة ذلك موقف الغزالي من جالينوس : فقد ذهب جالينوس إلى أبدية العالم ، واستدل على ذلك بأن كر الغدادة ومر
- ١٣ العشى ، لم يستطيعا أن ينالا من الشمس أى نيل

اعتراض الغزالي على جالينوس :

أولاً : بأنه إذا كان مر الحديدين لم يستطيعا أن ينالا من الشمس

فليس كل وسائل الإفناء منحصرة في مر الحديدين ١٤

وثانياً : بأن دعوى جالينوس أن مر الحديدين لم يستطيعا أن ينالا من

الشمس ، وأنها كانت في عهده وستظل فيما بعد عهده على نفس

الحال التي كانت عليها منذ وجدت ، لا تقوم على أساس علمي

صحيح ١٤

اعتراض الغزالي الأول يقوم على أساس من احترام العقل الإنساني

الذي تأبى التجربة إلا أن تحبسه في حدودها الضيقة ١٤

واعتراضه الثاني احترام للعلم ، وبعد به عن أن يقام على أسس واهية

ضعيفة ١٦

المستكشفات الحديثة ، والأحداث الكونية ، يتصافران على نفي الزعم

بأن الشمس الآن على نفس الحال التي كانت عليها منذ وجدت . ١٦

أفق العقل والعقلين ، أوسع مجالا ، من أفق التجربة والتجريبيين ١٦

٢ - مقدمة الطبعة الثانية

صفحة

- هل كتاب التهافت الذى يحاول هدم الفلسفة ، وانتزاع ثقة الناس
 ١٨ فى الفلاسفة ، كتاب فلسفة ؟
- ١٩ معنى الفلسفة الإسلامية
- الغزالى عول على العقل ، فى هدمه لأفكار الفلاسفة ، مثل ما عول
 ٢٠ الفلاسفة على العقل فى إقامة أفكارهم
- أمثلة من تفكير كل من ابن سينا والغزالى ، يتضح منها مبلغ تعويلهما
 ٢٠ معاً على العقل .
- ٢٣ مسلك الغزالى فى كتابه « التهافت » قائم فى معظمه على التشكيك والنقد
- ٢٣ منزلة الشك والنقد من الفلسفة
- غاية كتابة التهافت انتزاع الثقة من الفلاسفة الإلهيين الذين يركبون
 رؤوسهم ولا يلوون على شىء سوى عقولهم القاصرة . ووسيلته بحث
 فى طاقة العقل وتحديد مدى قدرته .
- ٢٤ محاولة إنكار الميتافيزيقا تفلسف ميتافيزيكى فى نظر أرسطو
- ٢٤ يرى أرسطو أن هدم الفلسفة عمل فلسفى .
- على هذا الأساس الأرسطى يكون الغزالى قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة
 فالتَهافت إن لم يكن فلسفى الغاية ، فهو فلسفى الموضوع .

* * *

- ٢٥ هل الغزالى أمين فى تصوير أفكار خصومه التى يعرضها توطئة للرد عليها ؟
- فى دائرة اختباراتى المحدودة ، أستطيع أن أقرر أن الغزالى عرض
 ٢٦ أفكار خصومه عرضاً موافقاً لوجهة نظر خصومه .

* * *

صفحة

٢٦

صدي أفكار الغزالي ، في فلسفة المحدثين

٣٦

اهتمام الغزالي بالأساس الذي تقام عليه المعرفة

٣٧

تحديد العلم من وجهة نظر الغزالي .

جهود الغزالي في سبيل :

١ - أضع منهاج للمعرفة ٢ - وضع حد دقيق للعلم . . .

٣ - إظهار استحالة الوثوق بالعقل في المسائل الإلهية ، عن

طريق العقل نفسه . . . ٤ - ضرب أمثلة جديدة بالاعتبار

لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه ، ثم لبيان إمكان خطأ

الحواس . . . ٥ - إرجاع أساس المعرفة إلى الإلهام

٣٧

لا إلى العقل .

* * *

٤٠

شك ديكارت في العقل ، وشبهه بالغزالي في ذلك .

٤١

شك براندرس في العقل وشبهه بالغزالي .

٤١

شك هاملتون في العقل وشبهه بالغزالي في ذلك .

٤٢

منزلة الوحي عند ديكارت ، وشبهه بالغزالي في ذلك .

اتفاق الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في الإيمان بالعلوم الصورية

٤٣

واعتبارها يقينية .

اتفاق الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في اعتبار التجربة مصدراً

٤٤

لمعرفة غير يقينية ، بل ترجيحية

المعرفة الميتافيزيقية ، لا تعرف بطريقة يقينية وتفصيلية إلا من طريق

٤٥

الوحي ، عند الغزالي .

* * *

٣ - مقدمة الطبعة الأولى

صفحة

صورة جديدة يظهر فيها الغزالي ، وصورة جديدة يظهر فيها كتاب
التهافت

٤٧

مولد الغزالي وبيئته الاجتماعية والعلمية

٤٩

الحياة العلمية إبان نشأة الغزالي

٤٩

رد الفعل الذي أحدثته الحياة العلمية في نفس الغزالي .

٥٠

تورط الباحثين في تحديد الظروف التي أحاطت بالغزالي ، وسببت
له أزمة الشك .

٥١

الشك لعب مع الغزالي دورين هامين ؛ دور كان خفيفاً ، ودور
كان عنيفاً

٥١

أما الدور الأول فيلخص في أن الغزالي أمام تباين الفرق ، أراد أن
يعرف أيها هي الحققة ، وأيها هي المبطلة .

٥١

تسرب الشك إلى الأداة التي يستعملها في الحكم لفرقة على أخرى

٥٢

أما الدور الثاني فيلخص في أن الغزالي شك في العقل والحواس .

٥٤

عودة الوثوق بالعقل إلى الغزالي

٥٤

انحصار الفرق الطالبة للحق - في عهد الغزالي - في أربع :

١ - فرقة المتكلمين . . . ٢ - فرقة الباطنية . . . ٣ - فرقة

٥٥

الفلاسفة . . . ٤ - فرقة الصوفية

عودة الغزالي إلى مقتضيات شكه الأول ، وامتحانه هذه الفرق في ضوء

العقل الذي وثق به ، ليعرف أيها على حق

صفحة

لم يجد الغزالي ضالته المنشودة ، في علم الكلام ، ورآه غير واف
بمقصوده

٥٥

كذلك لم يجد الغزالي ضالته في الفلسفة ، ورآها غير جديرة بما يمنحها
الناس من ثقة..

٥٦

وأيضاً لم يجد الغزالي ضالته عند الباطنية ، ورآهم غارقين في حيرة
وأخيراً . . . وجد الغزالي ما كان يفتش عنه ، في نهاية مطافه ، وجده
عند المتصوفة . . . وجد اليقين المنشود

٥٧

٥٨

٥٨

شرح طريق المتصوفة

كان الغزالي يؤلف قبل أن يهتدى إلى اليقين ، وظل يؤلف بعد أن

٦٠

اهتدى إلى اليقين ، فن الواجب التفريق بين كل من هذه المؤلفات
لا ينبغي اعتبار مؤلفات الغزالي في فترة الاهتداء بمثابة واحدة ؛ لأن
للغزالي رأياً في التعليم والإرشاد يجعله يرى أن من حق المعلم أن
يتكلم بألوان ثلاثة ، حسب اختلاف المناسبات ومقامات القول

٦٠

تقسيم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

الفترة التي سبقت شكه ، وقيمة مؤلفاته فيها . . . فترة الشك بقسميه ،

٦٣

وقيمة مؤلفاته فيها . . . فترة الاهتداء ، وقيمة مؤلفاته فيها

٤ - تقويم كتاب التهافت

من

وجهة نظر الغزالي

صفحة

٦٦

التهافت ألف في فترة الشك الخفيف

قسم الغزالي كتبه قسمين :

قسم سماه « المصنوع بها على غير أهلها »

٦٦

وقسم قدمه للجمهور

٦٦

كتب علم الكلام ليست من الكتب المصنوع بها على غير أهلها

٦٧

كتاب التهافت من قبيل كتب علم الكلام .

٦٨

ألف الغزالي كتاب التهافت حين كان يطلب الجاه والشهرة

٦٩

نتيجة البحث

٤ - كتاب التهافت

٧٣

فاتحة كتاب التهافت

٧٣

أسباب استهانة الناس في عهد الغزالي بوظائف الإسلام .
تجمل الناس بالكفر انحيازاً إلى غمار المفكرين الذين عرف عنهم

٧٤

التمرد على أحكام الدين

٧٥

بواعث تأليف الغزالي لكتاب التهافت

٥ - مقدمة

صفحة

- الغزالي يكتفى في مناقشة الفلاسفة بالرد على أرسطو كما صوره
 الفارابي وابن سينا ٧٦
- اختلاف الفلاسفة على أنفسهم في العلوم الإلهية ، دليل على أنها لم تبلغ
 عندهم مبلغ الرياضيات والمنطقيات ٧٦
- الفارابي وابن سينا أعرف من غيرهم بأرسطو ٧٧

٦ - مقدمة ثانية

- ٧٩ الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم ثلاثة أقسام :
 القسم الأول : مؤداه أن يكون المعنى أمراً متفقاً عليه ، ولكن طريقة
 التعبير عنه هي موضع الاختلاف .
 ويوصي الغزالي بصدد هذا القسم ، أن يحصر النزاع في دائرته
 فقط ، وهي دائرة استعمال اللفظ في غير ما تعرف فيه ،
 والحكم في مثل هذا النزاع هو اللغة ، أو الفقه . ٧٩
- القسم الثاني : مؤداه أن يقول الفيلسوف بما لا يصدم أصلاً من أصول
 الدين ، كتصوير الكسوف مثلاً بأنه حيلولة القمر بين الشمس
 وبين الرائي .
 ويوصي الغزالي بصدد هذا القسم ، أن لا تخلق بين الدين وبين
 أمثال هذه الآراء التي لا تخالف الدين في شيء ، خصومة ليس

صفحة

علومهم الإلهية اتهم نفسه بالعجز والقصور ؛ ولا يتهمهم بالخطأ ؛
لأن دراسته لعلومهم المنطقية والرياضية ، تملأ نفسه ثقة بهم ،
وإيماناً بكفائتهم العقلية

٨٤

إثبات الغزالي

٨٤

أن الحساب لا صلة له بالعلوم الإلهية
وأن الهندسة لا دخل لها في الإلهيات إلا بمقدار ما تمكن من معرفة
أن العالم صنعة تحتاج إلى صانع

٨٤

وأن المنطق يعرفه غير الفلاسفة مثل ما يعرفه الفلاسفة ؛ ولإثبات ذلك
يؤلف الغزالي في المنطق بحوثاً وافية يجعلها جزءاً من كتاب
التهافت ، ويؤخرها عن المسائل العشرين التي ناقش فيها الفلاسفة ،
غير أن هذه البحوث — بمرور الزمن — فصلت من الكتاب
وطبعت وحدها تحت عنوان « معيار العلم »^(١)
فهرس المسائل العشرين من كتاب التهافت

٨٥

٨٦

* * *

المسائل الإلهية

٩ — مسألة في إبطال قولهم بقدوم العالم

٨٨

تفصيل مذهب الفلاسفة
اختلفت الفلاسفة في قدوم العالم ، والذي استقر عليه رأى جماهيرهم ،
القول بقدومه

٨٨

حكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث

جالينوس توقف

فزون أدلة الفلاسفة .

الدليل الأول : مؤداه استحالة صدور حادث من قديم

نفى الغرض عن الله .

دعوى الفلاسفة أن بعض العالم حادث ، فما هو هذا البعض ؟ هامش
الفلاسفة يذهبون إلى وجوب أن يكون العالم قديماً ، والغزالي يذهب إلى
ضرورة أن يكون العالم حادثاً ، وآخرون يرون إمكان حدوثه ،

وإمكان قدمه هامش :

تفصيل أدلة كل من الفريقين هامش

اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة الأول بوجهين . .

الوجه الأول : بيان إمكان أن لا يكون العالم قديماً ؛ بأن تتعلق إرادة
قديمة بأن يوجد العالم في الوقت الذي وجد فيه ، وعلى هذا الفرض
لا يلزم شيء من المحالات التي ذكرها الفلاسفة في دليلهم الأول .

دعوى الفلاسفة أن الفصل بين العلة التامة ومعلومها محال

رد الغزالي على الفلاسفة بأن دعوى استحالة تعلق إرادة قديمة بإحداث
شيء ، بديهية أو نظرية ؟ فإن كانت بديهية ، فلم خالفكم فيها
خصوصكم وهم أكثر عدداً منكم ؟ وإن كانت نظرية فما دليلكم .

رد الفلاسفة بأن استحالة تعلق إرادة قديمة بإحداث شيء معلوم لهم

بالضرورة

أجاب الغزالي بأن من علوم الفلاسفة ما هو بالنسبة لطائفة الغزالي في

غاية الاستحالة ، مثل اتحاد العقل والعاقل والمعقول .

عود الغزالي إلى مسألة قدم العالم ، وترتيب محالات على القول بقدم العالم

صفحة

- فكيف تكون هناك دورات للفلك لا نهاية لها ، مع أن لها سُدساً ورَبْعاً
إلخ ٩٩
- وما تكونه أعداد هذه الدورات ؟ هل تكون شفْعاً ؟ أم تكون وترّاً ؟
أم تكون شفْعاً وترّاً ؟ أم تكون لا شفْعاً ولا وترّاً ؟ . ٩٩
- رأى أرسطو وابن سينا أن نفوس الآدميين باقية غير فانية ، وهى غير
متناهية ١٠٠
- رأى أفلاطون أن النفس واحدة قديمة وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا
فارقها عادت إلى أصلها واتحدت . ١٠٠
- الاعتراض على رأى أفلاطون . . . ١٠٠
- اعتراض الفلاسفة على القول بحدوث العالم : بأن المدة التى سبقت
خلق العالم كانت متناهية ؟ أم غير متناهية ؟ ١٠١
- إن قلّم متناهية ، كان لوجود الله أول ١٠١
- وإن قلّم غير متناهية ، فكيف انقضى ما لا نهاية له ؟ ١٠١
- الجواب عن هذا الاعتراض ، أن المدة والزمان مخلوقان ، وسيعود
الغزالي إلى بحث المدة والزمان ، عند مناقشة دليلهم الثانى . ١٠١
- عدول الفلاسفة عن دعوى الضرورة ، ولجوؤهم إلى الاستدلال
الأوقات كلها متساوية من حيث الصلاحية لأن يوجد فيها العالم ،
فليس هناك ما يرجح وقتاً على وقت . ١٠١
- إن قيل : إن الإرادة رجحت وقتان على وقت ... قيل : فما الذى جعل
الإرادة ترجح ؟ ١٠١
- بحث فى تحديد اختصاصات الإرادة ١٠٢
- الإرادة عند الغزالي صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ١٠٢
- والدليل على أن الله صفة هذا شأنها ، أن القدرة لما تساوت نسبتها إلى
الأمرين المتقابلين ، كان وقوع أحدهما دون الآخر لا بد له
من مرجح ١٠٢

يرى الغزالي أن قول القائل : ولماذا رجحت الإرادة أحد الأمرين المتساويين ؟ مثل قول القائل : لماذا اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو عليه ؟

١٠٢

ادعاء الفلاسفة أن إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ؛ فإن كون الشيء مثلاً يقتضى أنه غير متميز ، وكونه متميزاً يقتضى أنه ليس مثلاً ، والاستشهاد على ذلك بالإرادة الحادثة التي لا يتصور فيها ذلك

١٠٣

اعتراض الغزالي على ادعاء الفلاسفة هذا من وجهين :

الوجه الأول : أن التمثيل بالإرادة الحادثة طريقة فاسدة فإن علم الله يخالف علومنا في أمور كثيرة ، فلا يبعد أن تكون إرادة الله مخالفة لإرادتنا . ودعوى استحالة إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، علام تقوم ؟ أتقوم على الضرورة ؟ أم تقوم على النظر . . . ؟ إن الأمر على العكس من ذلك ؛ إذ قد دل دليل العقل على إثبات صفة لله هذا شأنها ، فإن أريد لها أن لا تسمى [إرادة] فلا مشاحة في الأسماء .

١٠٣

إطلاق اسم [الإرادة] على هذه الصفة ، مأذون فيه من الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في أفعال الله

١٠٣

منع أن الإرادة الحادثة لا يتصور فيها ترجيح أحد الأمرين المتساويين على الآخر .

١٠٤

الوجه الثاني : من رد الغزالي على ادعاء الفلاسفة أن وجود صفة من شأنها تمييز أحد الأمرين المتساويين على الآخر ، غير معقول ، ويقوم هذا الوجه على أن الفلاسفة أنفسهم ما استغنوا عن ترجيح

صفحة

- الشيء عن مثله ؛ فإن العالم وجد عندهم عن السبب الموجب له على
 هيئات مخصوصة ، كان يمكن أن يوجد على خلافها ، فما الذى
 رجح هذه الهيئات على تلك
 ١٠٤ .
 وكذلك يلزمون بجهة الحركة . . . وبتعيين موضع القطب فى الحركة
 على المنطقة :
 أما موضع القطبين فكان يمكن أن يكون فى أى نقطتين متقابلتين ،
 مع ترتب نفس الآثار .
 ١٠٥ .
 وأما جهة الحركة فكان يمكن أن تكون على العكس مع ترتب نفس
 الآثار .
 ١٠٦ .

* * *

- الاعتراض الثانى : على أصل دليل الفلاسفة أن يقال : استبعدتم
 صدور حادث من قديم ، ولا بد لكم من القول به ؛ فإن فى
 العالم حوادث بالاتفاق ، فهى صادرة عن قديم
 ١٠٧
 إذا قال الفلاسفة نحن نستبعد فقط صدور حادث هو أول الحوادث ،
 من قديم . . . قيل لهم ما الفرق
 ١٠٨
 كيفية صدور العالم عند الفلاسفة .
 ١٠٨
 إلزامهم بضرورة صدور الحادث عن القديم
 ١٠٩

* * *

- دليل ثان للفلاسفة فى إثبات قدم العالم :
 ١١٠
 قال الفلاسفة : إن الله متقدم على العالم بالاتفاق ؛ فإن أريد أنه متقدم
 عليه بالذات لا بالزمان ، لزم أن يكون الله والعالم إما قديمين
 أو حادثين ، وكونهما حادثين محال ، فثبت أن الله والعالم
 قديمان ..

وهو المطلوب

وإن أريد أن الله متقدم على العالم الذى منه الزمان بالزمان ، لزم

تقدم الزمان بالوجود على نفسه . . . وهو محال

ويجب الغزالى عن هذا بأن الزمان حادث ومخلوق . ومعنى كون الله

متقدماً على العالم أن الله كان وحده موجوداً ، ولا عالم معه ، ثم

وجد العالم فهذا هو معنى حدوث العالم ، ومعنى كون الله متقدماً عليه ...

فإن قيل من قبل : الفلاسفة ، القول بوجود الزمان لازم فلان معنى قولنا :

كان الله وحده موجوداً ، أن هناك زماناً كان الله فيه وحده موجوداً ...

قيل : إن هذا هو تصور الوهم لا العقل ، وكثيراً ما يعجز الوهم

عن أن يتصور الحقائق على ما هى عليه ، ألا ترى أنه قد ثبت

تناهى الأبعاد وأنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ، ولكن

الوهم لا يستطيع تصور ذلك :

بحث فى وجود الزمان

* * *

صيغة ثافية للفلاسفة فى إلزام قدم الزمان . . . قالوا : لا شك أن الله

كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بمدة ، وكان قادراً على

خلقه قبل تلك المدة بمدة وهكذا . . . فهناك شيء

متفاوت المقدار مع الله ، وهو الزمان

قال الغزالى : إن أقرب طريق فى دفع ذلك هو مقابلة الزمان بالمكان .

فلا شك أن الله كان قادراً على أن يخلق الخلق فى سلك أكبر مما

هو عليه ، بذراع . . . وبذراعين . . . وهكذا إلى غير نهاية ،

ولاً لزم عجز الله . . . فيتأدى هذا إلى إثبات بعد وراء العالم ،

وهم ينكرونه .

يرى الغزالى أن العالم إذا لم يكن قابلاً لأن يكون أكبر مما هو عليه ،

أو أصغر ، فإنه يكون واجباً .

والعالم ليس بواجب فلاذن هو قابل لأن يكون أكبر أو أصغر ؛
وذلك يكون بإعدام جزء من المادة ، أو خلق جزء منها .

وهذا يفيد إمكان خلق المادة من لا شيء ، وصيرورتها إلى
لا شيء وهو ما أشرنا إليه في مقدمة الطبعة الثالثة ، فكيف ساغ

لبعض الباحثين أن يدعوا بداهة استحالة ذلك ؟ . ١١٧

يقول الغزالي : إذا ساغ للفلاسفة أن يقولوا : إن كون العالم أكبر مما

هو عليه أصغر ، مستحيل ، عارضناهم بقولنا : إن وجود العالم

قبل وجوده لم يكن ممكناً ، وإنما الممكن وجوده في الوقت الذي

وجد فيه ١١٧

ويعود الغزالي فيقرر أن ما يدعيه الفلاسفة من إمكان خلق العالم قبل

خلقه بمدة ، ثم بمدة أطول وهكذا ، كلام لا معنى له عند التحقيق ١١٧

* * *

دليل ثالث للفلاسفة على قدم العالم ١١٨

بحث في أزلية الإمكان ١١٨

ويرى الغزالي أن الإمكان الأزلي لا يستلزم الوجود الأزلي ، مثلما

لم يستلزم إمكان زيادة لا نهاية لها في حجم العالم ، إمكان وجود

ملاء لا نهاية له ١١٨

* * *

دليل رابع للفلاسفة على قدم العالم ١١٩

قالوا : إمكان العالم قديم ، والإمكان وصف إضافي لا قوام له

بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ،

فالمادة قديمة ١١٩

وقالوا : إمكان الشيء يغير كونه مقدوراً عليه ؛ لأن أحدهما يعلل
بالآخر فيقال : هو مقدور عليه ؛ لأنه ممكن ، والشيء لا يعلل

١١٩

بنفسه :

ويجب الغزالي : بأن الإمكان يرجع إلى قضاء العقل . فكل ما قدر
العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره ، سميانه ممكناً . . . وإن امتنع
سميانه مستحيلاً . . . وإن لم يقدر على تقدير عدمه ، سميانه واجبا .
فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له

١٢٠

ويضيف الغزالي :

أنه لو استدعى الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه ، لاستدعى
الامتناع شيئاً موجوداً يضاف إليه .

وإن البياض والسواد ممكنان قبل وجودهما ، فإن كان الإمكان وصفاً
للجسم الذي يطران عليه ، كان إمكاناً للجسم لا لهما ،
والمفروض أنهما الممكنان

وإن نفوس الآدميين عند ابن سينا حادثة وبجدة عن المادة ، فبماذا قام
إمكانها قبل وجودها ؟

١٢٠

الاعتراض على الغزالي بأن قضاء العقل من قبيل العلم ، والإمكان
شيء معلوم ، والعلم غير المعلوم

وبأن الامتناع يقتضي موجوداً يضاف إليه ، فإنه إذا كان المحل
أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود ؛ فالمحل الأبيض الموجود هو
الموصوف بامتناع أن يصير مع بياضه أسود

وبأن مرد قولنا : السواد ممكن أن يوجد ، إلى أن الجسم ممكن أن يكون
أسود ؛ لأن العرض من غير محل يقوم به ، مستحيل الوجود ؛
فإمكان وجود العرض ، هو نفس إمكان أن تتصف به المادة . .

صفحة

وأما النفس فقد قيل : إنها قديمة ، وإمكانها معناه : إمكان تعلقها بالأبدان .

وقيل : إنها منطبعة في مادة ، تابعة للمزاج ، فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها .

ومن قال : إنها حادثة ومجردة عن المادة ، فإمكانها معناه : أن المادة ممكن لها أن تدبرها نفس ناطقة

فلم يلزم شيء مما قيل سابقاً ١٢١

وقد أجاب الغزالي بأن الإمكان والوجوب والامتناع قضايا عقلية ، لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، مثلها مثل اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ؛ فهي علوم ، ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان ؛ إذ صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات مشخصة ينتزع العقل منها

هذه الكليات . ١٢٢

وأما القول بأن الامتناع مضاف إلى موجود ، فليس كذلك في جميع

الامتنعات ؛ فإن شريك الباري ممتنع ؛ فبماذا يقوم امتناعه . ١٢٢

يبدو من موقف الغزالي خلال بحث مسألة قدم العالم أنه يحاول مقابلة

الإشكالات بالإشكالات ويحجب الغزالي عن هذا بأن

المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ونحن لم نلتزم في هذا

الكتاب إلا تكدير مذهب الفلاسفة ١٢٣×

١٠ - مسألة في إبطال قولهم : في أبدية العالم والزمان والحركة

صفحة

يرى الفلاسفة أنه كما أن العالم قديم لا أول لوجوده ، فهو باق لا آخر
لبقائه . والأدلة الأربعة التي قيلت على لسانهم في إثبات القدم ،
تجرى في إثبات البقاء

١٢٤

ويرى الغزالي أن نفس الاعتراضات التي أوردت على أدلة إثبات
القدم ، تجرى على أدلة إثبات الأبدية

١٢٤

يقول الغزالي إن للفلاسفة دليلين خاصين بإثبات الأبدية :

الدليل الأول : يقرر أن العالم لم يبد عليه أى أثر لفناء ، فالشمس
مثلاً لم يلحقها ذبول قط ، فهي إذن باقية .

١٢٦

ويجب الغزالي على هذا بجوابين :

الجواب الأول : أن هذا الدليل غير منتج إلا إذا ثبت أن أسباب الفناء
منحصرة في الذبول

الجواب الثاني : لو سلم أنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين لهم أن
الشمس لم يصيبها ذبول قط ، فقد يكون هناك ذبول جزئى قد
أصابها ، ولكن خفى علينا إدراكه .

١٢٦

الجواب الثاني : أن العالم لا تنعدم جواهره ؛ لأنه لا يعقل سبب معدوم
لها ؛ لأن إرادة حادثة لإعدامه تؤدي إلى تغير الله سبحانه ، وإرادة
قديمة تقتضى أن يكون العدم قديماً ؛ لأنه لا فصل بين العلة
التامة والمعلول .

١٢٨

وأيضاً العدم ليس فعلاً يعقل أن يكون أثراً.

وذهب المتكلمون في تفسير معنى إعدام العالم مذاهب : فالمعتزلة :
يرون أن إعدامه يكون بفناء يخلقه الله لا في محل ينعدم به العالم ،
وينعدم الفناء بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، والفناء الآخر
إلى فناء آخر : وهكذا

واعترض على مذهب المعتزلة من وجوه :

الوجه الأول : من أوجه الاعتراض : أن الفناء ليس شيئاً يوجد حتى
يخلقه الله

الوجه الثاني : أن الفناء بم يقوم ؟ إن قام بالعالم لزم اجتماع الوجود
والفناء في العالم ، وهو محال بداهة ، وإن قام بنفسه لم يكن ضدًا
للوجود العالم .

الوجه الثالث : أن هذا المذهب يؤدي إلى أن لا يكون الله تعالى قادراً
على إعدام بعض العالم ، دون بعض : لأن الفناء إذا لم يقم
بمحل كان نسبته إلى جميع العالم سواء

أما الكرامية : فيرون أن الإعدام عبارة عن شيء موجود يقوم بذات
الله ، فيصير العالم به معدوماً .

قيل : إن هذا يؤدي إلى أن تكون ذات الله محلاً للحوادث . وهو أيضاً
خروج على المعقول ؛ لأنه لا يعقل من الإيجاد إلا شيء موجود ،
ثم إرادة وقدرة يقومان بالموجد ، فلثبت شيء آخر وراءهما ليس
له ما يبرره

أما بعض الأشاعرة : فيقولون : الأعراض غير باقية ، ولكنها تتجدد ،
فيمسك الله بتجددها فتفنى ، وإذا فنيت الأعراض فنيت الجواهر

لأن من أعراضها الوجود ؛ ولأن الجوهر الموجود لا يمكن أن يتجرد من العرض ونقيضه معا ، فإذا تجرد عنهما معا ، كان معدوما .
 قيل على هذا الرأي : إن القول بتجدد الأعراض فيه منكرة للمحسوس وإذا فاذا يمنع أن نقول : إن الجسم متجدد الوجود أيضاً ؟

ثم إذا كان الباقي يبقى ببقاء فيازم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ،
 ١٣٠ فيكون لكل صفة بقاء موجود ، غير بقاء الذات .
 وأما البعض الآخر منهم ، فيكاد يلتقي مع الأولين . ويجمعهم جميعاً
 ١٣٠ الذهاب إلى أن العدم ليس بفعل ، ولكنه كف عن فعل
 قالت الفلاسفة : إذا بطلت جميع الآراء التي تذهب إلى القول بفناء
 العالم ، ثبت أنه أبدي .

ومفاد مذهبهم : أن كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه
 ١٣٠ بعد وجوده^(١)

ويجيب الغزالي عن هذا قائلاً : برغم أنه في وسعنا أن نذب عن كل
 مذهب من هذه المذاهب ، إلا أننا لا نطيل بذكر ذلك ونكتفي
 بأن نقول : إنه كما أن الإيجاد صيرورة الشيء موجوداً ،
 فكذلك الإعدام صيرورة الشيء معدوماً ، ولا شك أن الإعدام
 يقع ، فإننا نشاهد انعدام بعض الأشياء ، وما يقع يصح
 ١٣١ نسبته إلى القادر المختار .

(١) عندي أن القول - على لسان الفلاسفة - بأن كل قائم بنفسه لا يتصور انعدامه بعد وجوده ؛ إن كان قولاً جدلياً في معرض الحجاج والمغالبة ، فلا بأس : أما إن كان قولاً تحقيقياً ففي النفس منه شيء ؛ إذ كيف يكون الشيء الممكن هو ما لا يستحق الوجود ولا العدم لذاته ؟ ثم يقال : إنه عدمه بعد وجوده مستحيل ؟ ولعل أعود إلى هذا القول في بحث مستقل إن شاء الله أنقص فيه أحكام الممكن عند الفلاسفة ، لأتين مدى صحة نسبة هذا القول إليهم ، فإن صح نسبته إليهم ، تبين هل قالوه في مقام الجدل ، أم في مقام التحقيق ؟ فإن كان في مقام التحقيق ، تبين هل يتفق هذا القول مع طبيعة الممكن ؟ أم يتعارض معها ولا يلائمها . . . إنه بحث شيق ودقيق في الوقت ذاته ، أرجو أن أفرغ له قريباً . . .

١١ - مسألة في تلبسهم بقولهم

إن الله فاعل العالم وصانعه ، وأن العالم وصنعه وفعله ، وبيان أن ذلك مجاز عندهم ، وليس بحقيقة

صفحة

اتفقت الفلاسفة على أن للعالم صانعاً وأن العالم فعل الله وصنعتة

قال الغزالي : وهذا غير متصور على مذهبهم من ثلاثة أوجه

الوجه الأول : من جهة الفاعل ؛ فإن الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . وعندكم أن العالم صدر من الله تعالى صدور المعلول من العلة ، ولزم منه لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله دفعه .

١٣٥

قال الفلاسفة : إن الصدور بالطبع فعل وصنع

١٣٥

قال الغزالي : هذا فاسد ؛ لما صح من قولهم : الحمد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وذلك من الكليات المشهورة الصادقة ؛ فإن سمي الحمد فاعلاً فبالاستعارة ؛ وهذا يقتضي دخول الاختيار في مفهوم معنى الفاعل

١٣٦

قالت الفلاسفة : إن تسمية الفاعل فاعلاً تعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ينقسم إلى ما يكون مريداً ، وإلى ما لا يكون ، ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة ، أم لا ؟ . . . والعرب تقول : النار تحرق ، والسيف يقطع ، والثلج يبرد . . . إلخ

١٣٧

قال الغزالي : إن قولهم : النار تحرق ، والسيف يقطع ، تعبيرات مجازية ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة

١٣٧

قالت الفلاسفة : نحن نعني بكون الله فاعلاً أنه سبب لكل موجود

سواه ، ولولا وجوده لما تصور وجود العالم ، فهذا ما نعى بكونه تعالى فاعلا . . .

فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا فاعلا ، فلا مشاحة في الأسماء ، بعد ظهور المعنى

١٣٧

قال الغزالي : إن غرضنا أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعاً ، وإنما المعنى بالصنع والفعل ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني .

١٣٨

والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس

* * *

الوجه الثاني : من أوجه بطلان قولهم : إن الله فاعل العالم وصانعه ، من جهة الفعل نفسه . . . لأن الفعل عبارة عن الإحداث . . . والعالم عندهم قديم وليس بحادث . . . ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود ، بإحداثه

١٣٩

قالت الفلاسفة : إن معنى الحادث [الموجود بعد عدم]

ولا أثر للفاعل في العدم السابق . . . ولا في مجموع الوجود والعدم . . .

١٣٩

فبقي أن أثره الوجود . . . ولا مانع أن يكون هذا الأثر قديماً . ولا يستشكل على هذا بأن الموجود لا يمكن لإيجاده ؛ ولأنه إن أريد أنه لا يستأنف له وجود ، فصحيح ؛ ولا يدعى الفلاسفة ذلك . وإن أريد أنه في حال كونه موجوداً لا يكون موجوداً بمجرد ، فغير صحيح ؛ لأن الإيجاد مقارن لكون الفاعل موجوداً ، وكون المفعول موجوداً ، والموجود الممكن في كل آتات وجوده محتاج إلى من يمسك عليه الوجود . . .

١٤٠

قال الغزالي : إن الفاعل يتعلق بالفعل عندنا في حال الحدوث فقط ،

١٤٠

لا في ثاني حال الحدوث

صفحة

- قالت الفلاسفة : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل قديماً إن كان الفاعل قديماً ١٤١
- قال الغزالي : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل بعد كونه حادثاً . ١٤١
- قالت الفلاسفة : إنا لا نغنى بكون العالم فعلاً لله إلا كونه معلولاً دائماً النسبة إلى الله تعالى ، فإن لم تسبوا هذا فعلاً ، فلا مضابقة في التسمية بعد ظهور المعنى ١٤٢
- قال الغزالي : إن غرضنا أن نظهر أن العالم ليس فعل الله تحقيقاً عندكم ، وأنكم إنما تسمونه فعلاً تجملاً بالإسلاميين ١٤٢
- * * *
- الوجه الثالث ، من أوجه استحالة كون العالم فعلاً لله على أصول الفلاسفة ، من جهة نسبة العالم إلى الله ١٤٣
- إن المبدأ الأول واحد من كل وجه عند الفلاسفة ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد عندهم ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يمكن صدوره عن الله ١٤٣
- قالت الفلاسفة : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بالمباشرة ، بل الصادر منه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، وتكثرت الموجودات بوساطته . ١٤٣
- قال الغزالي : فيلزم أن يكون العالم سلسلة آحاد لا تركيب فيها : السابق منها علة لللاحق ، والمتأخر معلول للمتقدم ، فإذا يقولون في الجسم الذي هو مركب من هيولى وصورة ؟ ١٤٤
- قالت الفلاسفة : إذا عرف مذهبنا اندفع الإشكال ، فإن مذهبنا أن الصادر الأول له ثلاث جهات : أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن ، وعن كل جهة من هذه الجهات نشأ شيء ، وهي بداية تكثر الموجودات ١٤٤
- قال الغزالي : هذه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق

ظلمات ، لوحكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه . . . ثم قال : ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر منها : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ، أم غيره ؟ . . فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره واحداً . . ؟ قلنا : فكيف قلتم : إن وجوب الوجود ، هو عين الوجود ؟

ومنها : هل عقله مبدؤه عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟ فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته . . . وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول

١٤٧

فإن قال الفلاسفة : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته .

١٤٨

قيل في جوابه :

أولاً : إن هذا المذهب لشاعته هجره ابن سينا ، وسائر المحققين

١٤٨

وثانياً : أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما حاذر من لزوم الكثرة ؛ إذ لو قال به لزمه أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . . . فكذلك يقال في المعلول الأول

١٤٩

ومنها : أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته ، أو غيره ؟ فإن قيل عينه ، فذلك محال ؛ لأن العلم غير المعلوم ؛ وإن قيل غيره ،

١٥٠

فليكن كذلك في المبدأ الأول

ومنها : أن التثليث في المعلول الأول لا يكفي : فإن السماء الأولى اعتبرت ناشئة عن جهة واحدة فيه . . . مع أنها مركبة من : صورة ، وهيولى ، وهى على حد مخصوص في الكبر . . . وهذا يقتضى تخصيصاً . . . ثم إن اختصاص نقطة القطبين بمكانهما يقتضى تخصيصاً .

١٥٠

صفحة

- فإن قالت الفلاسفة: لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة ظهر لنا منها ثلاثة
أو أربعة والباقي لم نطلع عليه . . . قيل : فقولوا إذن : إن
الموجودات كلها صدرت من المعلول الأول .
ومنها : أنه إذا كان إمكان المعلول الأول يقتضى صدور شئ عنه ،
وعلمه بنفسه يقتضى صدور شئ ثان ، وعلمه بمبدئه يقتضى
صدور شئ ثالث ؛ فما الفرق في هذا بين المعلول الأول ، وبين
إنسان ما ، هو ممكن ، ويعلم نفسه ، ويعلم مبدئه ؟ ولماذا
لا تقتضى هذه الجهات فيه ، مثل ما اقتضت في المعلول الأول ؟
قال الغزالي : فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فإذا تقولون أنتم ؟
قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهّد ، وإنما غرضنا
أن نشوش دعاوهم ، وقد حصل .
قال الغزالي : إن البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى
بالإرادة ، فضول وطمع في غير مطمع . . . والذين طمعوا في طلب
المناسبة ومعرفتها ، تورطوا في أشياء هي بالحماقة أشبه
قال الغزالي : فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء - صلوات الله
عليهم - وليصدقوا فيها ؛ إذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث
عن : الكيفية ، والكمية ، والماهية ؛ فليس ذلك مما تتسع له
القوى البشرية

* * *

١٢ - مسألة

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

قال الغزالي : الفلاسفة قالوا : إن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً .

وهذا المذهب بوضعه متناقض

قالت الفلاسفة : نحن لم نعن بالصانع فاعلا مختاراً، يفعل بعد أن لم يكن يفعل ، كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج ، بل نعني به علة العالم ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره .

وثبت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي ؛ فإننا نقول : موجودات العالم إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها . فإن كان لها علة ، فتلک العلة لها علة أم لا ؟ وكذا القول في علة العلة : فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية ، وهو محال . وإن كان العالم موجوداً لا علة له ، فقد ثبت مبدأ لا علة له . وإما أن تنتهي إلى طرف ، فالأخير علة أولى لا علة لوجودها . فنسميها بالمبدأ الأول .

١٥٥

قال الغزالي : لم يبعد أن تكون العلل ذاهبة في جانب الماضي إلى غير نهاية ، من غير وقوف عند علة أخيرة ؟ فكما أن الزمان عندهم له آخر وهو الآن الراهن ، ولكن لا أول له ، فما من وقت إلا وقبله وقت ، فلتكن الموجودات عللاً ومعاولات هكذا ، لا أول لها من جهة الماضي .

١٥٦

فإن قال الفلاسفة : نفرق بين التسلسل في العلل ، والتسلسل في الحوادث ، والأول هو الممنوع ، والثاني ليس بممنوع ؛ لأن الحوادث ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهي ، ولا بعدم التناهي ،

قيل لهم : فما تقولون في النفوس البشرية ، وهي مجتمعة معاً في الوجود ، وهي غير متناهية عندهم ؟

١٥٦

فإن قال الفلاسفة : النفوس ليس بينها ترتب ، والمحال اجتماع موجودات لا نهاية لها إذا كان بينها ترتب .

١٥٧

قال لهم الغزالي : هذا التحكم ليس طرده أولى من عكسه

صفحة

فإن قالت الفلاسفة : لا حاجة بنا إلى استعمال التسلسل في إثبات الصانع ؛ فإن في وسعنا أن نقول : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها ؟ أو واجبة ؟ فإن كانت واجبة فهي بغير حاجة إلى علة . وإن كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فهو بحاجة إلى علة خارجة عن ذاته ، والموجود الخارج عن ذات الممكن ليس إلا الواجب .

قال لهم الغزالي : إن أردتم بالواجب ما لا علة لوجوده ، وبالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ، فنقول : كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته . والكل ليس بممكن ، على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته

١٥٧

فإن قالت الفلاسفة : هذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال

قال لهم الغزالي : هذا كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث ، مع أنه واقع عند الفلاسفة ؛ إذ يقولون : الزمان قديم ، وآحاد الدورات حادثة

١٥٨

قال الغزالي : فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، لا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها . ويخلص من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول

١٥٨

١٣ - مسألة

صفحة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد ، وأنه لا يجوز
فرض اثنين ، واجبي الوجود ، كل منهما لا علة له
وللفلاسفة مسلكان في إثبات وحدانية الواجب :

المسلك الأول : قالوا : لو كان وجوب الوجود مقولا على أكثر من
واحد ، لكان وجوب الوجود لكل واحد :
إما لذاته ، فلا يكون لغيره ، والمفروض أنه أكثر من واحد .
وإما لعلته فيكون وجوب الوجود معلولا ، ووجوب الوجود ليس
معلولا .

١٦٠

قال الغزالي في مناقضة هذا المسلك : إن كان واجب الوجود ، هو
ما لا علة له ، فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ،
وليس أحدهما علة للآخر ؟ .

١٦٠

المسلك الثاني : قال الفلاسفة : لو فرضنا واجبي وجود لكانا :
إما متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد ، وإن كانا
مختلفين فلن يكون الاختلاف في كل شيء ، ضرورة اشتراكهما
في الوجود ، وفي وجوب الوجود ، وحيث كان هناك اختلاف
واتفاق ، كان هناك تركيب ، والتركيب على الله محال

١٦١

قال الغزالي في مناقضة هذا المسلك : ما البرهان على أن هذا النوع
من التركيب محال ؟ .

١٦٢

من أصول الفلاسفة أن الباري تعالى واحد من كل وجه لا تكثر فيه .

١٦٢

صفحة

والكثرة خمسة أنواع :

النوع الأول : قبول الانقسام فعلا ، أو وهما . . . كانقسام الجسم
 ١٦٣ في الوهم ، وهو محال المبدأ الأول .

النوع الثاني : قبول الانقسام في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق
 الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهبولى والصورة ، وهذا النوع
 ١٦٣ أيضاً منى عن الله تعالى

النوع الثالث : الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والإرادة . وهذا
 ١٦٣ النوع أيضاً منى عن الواجب

النوع الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل ، وهذا
 ١٦٠ النوع أيضاً منى عن الواجب

النوع الخامس : كثرة تلزم من تقدير ماهية وتقدير وجود زائد عن
 ١٦٤ تلك الماهية . وهذه الكثرة أيضاً منفية عن الواجب

قالت الفلاسفة : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأسماء بإضافة
 شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه .
 والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة
 توجب كثرة . فلا ينكرون كثرة الأسلوب ، ولا كثرة الإضافات .
 فإذا قيل له [أول] فهو إضافة إلى الموجودات بعده . وإذا قيل

(موجود) فعناه [معلوم] . . . إلخ .
 ١٦٤ عود إلى أنواع الكثرة التي ينفيها الفلاسفة عن الله ، ومناقشتهم فيها

واحدة ، واحدة ١٧١

١٤ - مسألة

صلح

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة . . . ولهم في إثباته مسلكان :

المسلك الأول : أنهم قالوا : إن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا :

فلما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده . . . فهما واجبا وجود . . . وذاك محال . . . لأنها اثنيية .

أو ينتقر كل واحد إلى الآخر . . . فلا يكون واحد منهما واجب وجود . . . أو مستغنى واحد ، ويفتقر واحد . . . فها احتاج فهو معلول ، فلا يكون واجب وجود

١٧٢

قال الغزالي : والاعتراض على هذا أن يقال : نختار القسم الأخير ، فإن الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف . وقولهم : إن المحتاج لا يكون واجب وجود ، يقال في رده ، إن أردتم بواجب الوجود ما لا علة له فاعله ، فما معنا كذلك . وإن أردتم به ما لا علة له قابلة . . . فما الدليل على استحالة هذا ؟

١٧٣

المسلك الثاني : قولهم : إن العلم والقدرة فينا لبسا داخليين في ماهية ذاتنا ، فتكون كذلك في حق الأول . . . وهذا المسلك راجع للأول

١٧٥

قال الغزالي : إنهم لا يتحدرون على رد جميع ما يصفون به الذات ، إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا له [كونه عالماً] ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود

١٧٦

قالت الفلاسفة : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدءاً .

صفحة

١٧٧

للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني

قال الغزالي : والجواب من وجوه :

١٧٨

الوجه الأول : أن قولكم ، إنه يعلم ذاته مبدأ "تحكم" ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط .

١٧٨

الوجه الثاني : أن قولهم ، إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومات متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلومات يوجب تعدد العلم

١٧٨

قال الغزالي : ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الكل بنوع كلي ، والكليات المعلومة لا تنتهي ، فكيف يكون العلم المتعلق بها واحداً من كل وجه ؟

١٧٨

قال الغزالي : وقد خالف ابن سينا في هذا ، غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ؟ ثم باينهم في إثبات العلم بالغير...؟ ثم قال : وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كمها بنظره وتخليه

١٧٩

قالت الفلاسفة : ليس محالاً أن يتحد العلم ويتعدد المعلوم ؛ فإن من علم الابن ، علم بنفس العلم ، الأب ، والأبوة ، والبنوة . . . قال الغزالي في رده : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومات .

قالت الفلاسفة : إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندهم واحد

- قال الغزالي : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض المبهدين ، بل خوض المعترضين الهادمين ، ولذلك سمينا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لا تمهيداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا
- ١٨٠× قالت الفلاسفة : إن ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوى الأقدام في إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده
- ١٨٠ قال الغزالي : بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية... وإذا ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها... فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول — صلوات الله وسلامه عليه — بدليل المعجزة ، المقتصرة في قضية العقل على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات لله تعالى .
- المقتضية أثره في إطلاق العالم والمريد ، المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه... وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل... وقد بان عجزكم ، وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان
- ١٨٠×

١٥ — مسألة

في إبطال قوهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل

وقد اتفق الفلاسفة على ذلك ، وذهبوا إلى أن مشاركته للمعلول الأول في كونه موجوداً ، وجوهرأ ، وعلة لغيره ، ليس مشاركة في الجنس ، بل في لازم عام... وفرق بين الجنس واللازم .

صفحة

قالوا : إن المشاركة والمباينة تقتضى التركيب ، والتركيب فى حق
الواجب ، محال

١٨٤

قال الغزالى : ولنا معهم مسلكان : المسلك الأول المطالبة ،
فنقول لهم ، من أين عرفتم استحالة هذا التركيب ؟ وأحال الغزالى فى
هذه المسألة إلى ما سبق له فى مسألة زيادة الصفات

١٨٦

المسلك الثانى : الإلزام ، فنقول لهم : الأول عقل مجرد ، والمعلول
الأول ، عقل مجرد ، وحقيقة كل منهما هى هذه العقلية ، فهما
مشتركان فى أمر جوهرى ذاتى ، ولا بد أن يختلفا فى أمر آخر .
فالواجب إذن مركب

١٨٨

* * *

١٦ - مسألة فى إبطال قولهم

إن وجود الأول بسيط . أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة
يضاف الوجود إليها ، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره

قال الغزالى : ولنا معهم مسلكان :

المسلك الأول : المطالبة بالدليل ، فإن قالوا : لأنه لو كانت له
ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها . . . فيكون الوجود الواجب
معلولاً . . . وهو تناقض . . . قيل لهم : هذا رجوع إلى منبع
التلبس فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ؛ فإننا نقول : له حقيقة
وما هية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة

٥

فإن قال الفلاسفة : فتكون الماهية سبباً للوجود ، فيكون الوجود معلولاً .

قيل لهم : إن عنيتم بالسبب الفاعل ، فالماهية في الأشياء الحادثة
لا تكون سبباً للوجود ، فكيف في القديم ؟ وإن عنيتم بالسبب
وجهاً آخر ، وهو أنه لا يستغنى عنه ، فليكن كذلك ، ولا
استحالة فيه .

١٨٨

المسلك الثاني : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول .

١٨٩

* * *

١٧ - مسألة

في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

قال الغزالي : كون الأول ليس بجسم ، إنما يستقيم على رأى من يرى
أن الجسم حادث . أما الفلاسفة الذين جوزوا أن يكون الجسم
قديماً ، فما الذى يمنع أن يكون الأول على رأيهم جسماً .
فلإن قال الفلاسفة : إن الجسم لا يكون إلا مركباً ، من أجزاء ،
ومن هوى وصورة ، ومن ذات وصفات ، وكل ذلك محال على
الله .

١٩١٣

١٩٣

قيل لهم : قد أبطلنا هذا عليكم .
فلإن قال الفلاسفة : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلاً .
وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون أولاً

١٩٣

قيل لهم : نفسنا ليست علة لوجودنا ، ولا نفس الفلك علة
لوجود جسمه

* * *

صفحة

١٨ - مسألة

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

قال الغزالي : ما دام العالم قديماً ، فما الذي يحوجه إلى علة ؟ ١٩٦

قالت الفلاسفة : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، والعالم ممكن الوجود . ١٩٦

قال الغزالي : إن كل تلبيساتهم مخبأة في لفظي (واجب الوجود) و (ممكن الوجود) فلنعدل إلى المفهوم ، وهو نفي العلة ، وإثباتها ، فلنقاتل أن يقول : لا علة لها فما المستنكر ؟ ١٩٧

* * *

١٩ - مسألة

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي

لابن سينا مسلكان في إثبات علم الإله بغيره :

المسلك الأول : أن الأول موجود لا في مادة ، فهو عقل محض ،

وكل ما هو عقل محض فجميع المعلولات منكشفة له ١٩٨

قال الغزالي : قولهم إن الأول موجود لا في المادة . إن كان المعنى به ،

أنه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، فهو مسلم . فيبقى قولكم :

وما هذه صفة فهو عقل مجرد ، فماذا يعني بالعقل ؟ إن عني به

أنه يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ١٩٩

فإن قالت الفلاسفة : إن المانع من إدراك الأشياء المادة ، ولا مادة

١٩٩

قيل : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط

المسلك الثاني في إثبات علم الواجب بغيره عند ابن سينا :

٢٠٠

أن العالم فعل الله ، والفاعل يدري مفعوله .

قال الغزالي : لنا في رد هذا وجهان :

الوجه الأول : أن الفعل إن كان إرادياً ، لزم علم الفاعل بمفعوله ،
وإن كان طبيعياً لم يلزم ، والله عندكم فاعل بالطبع لا بالإرادة ،
فلم يلزم علمه بفعله .

٢٠٠

قال ابن سينا : إن صدور العالم عن الله سببه علمه به ، فلا بد أن
يكون الله عالماً بالعالم .

٢٠١

قال الغزالي : إن غيرك يا بن سينا يخالفك في هذا الرأي ، ويرى أن
العالم صدر عن الله لا من حيث علمه به ، فما المحيل لهذا الرأي ؟

٢٠١

الوجه الثاني : هو أنه إن سلم لهم أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضي
علم الفاعل بالصادر عنه ، فالصادر عن الله شيء واحد فقط ،
فلا يلزم إلا العلم به

٢٠١

٢٠ - مسألة

في تعجزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

قال الغزالي : ما دام الفلاسفة قد نفوا عن الله الإرادة ، والإحداث ،

صفحة

وزعموا أن ما يصدر عنه يصدر على سبيل الضرورة والطبع ،
 ٢٠٣ فأى بعد فى أن يكون ما هذا شأنه لا يعلم نفسه ؟

فإن قالت الفلاسفة : من لا يعلم نفسه ، فهو ميت ، قيل لهم : نحن
 ٢٠٣ لا ندعى عليكم ذلك ، ولكنه يلزمكم على أصول مذهبكم

* * *

٢١ - مسألة

فى إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة
 بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون

وخلاصة مذهبهم فى ذلك : أن الواقع متغير ، والعلم بالشئ المتغير
 متغير ، والتغير على الله محال . . . لهذا كان علمه بالواقع لا من

٢٠٦ حيث إنه متغير ، بل من جهة ثباته واستقراره

٢٠٨ نصوص من كتاب الإشارات لابن سينا « هامش »

قال الغزالي : هذه قاعدة استأصلوها بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها
 أن زيدا مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن تعالى عالماً
 ٢٠٨ بذلك ؛ إذ هى حوادث جزئية متغيرة

قال الغزالي : ويعترض عليهم من وجهين :

الوجه الأول : أن يقال : ما المانع من أن يكون لله تعالى علم واحد
 بالشئ يشمل أحواله الماضية ، والراهنة ، والمستقبلية ، وبذلك
 يكون الله عالماً بالشئ فى جميع أحواله ، من غير أن تتوارد عليه
 ٢١٣ أغيار .

قال الغزالي : إن غرض الفلاسفة نفي التغير عن الله ، وهو أمر متفق عليه

الوجه الثاني : أن يقال : ما المانع على أصلكم أن تتوارد عليه علوم نتيجة علمه بالحوادث الجزئية المتغيرة ؟ كما ذهب (جهنم) إلى علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد الكرامية أنه محل للحوادث ولم ينكر عليهم ذلك إلا من جهة أن ما يلحقه التغير حادث . وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم ، وإن كان لا يتخلو عن التغير .

فإن قالت الفلاسفة : إنما أحلنا قيام العلم الحادث بذاته ؛ لأن العلم الحادث في ذاته لا يتخلو .

إما أن يصدر من جهته .

أو من جهة غيره .

لا جائز أن يصدر من جهته ؛ لأنه لا يصدر من القديم حادث ، على ما بان في المسألة الأولى .

ولا جائز أن يصدر من جهة غيره ؛ فإنه يؤدي إلى أن يكون غيره مؤثراً فيه

قال الغزالي : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم :

أما أنه لا يصدر من القديم حادث ، فقد أبطلناه في المسألة الأولى .

وأما صدور هذا العلم فيه من غيره ، فلا يستحيل أيضاً على أصولكم

٢٢ - مسألة

في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى
بحركته الدورية

صفحة

قالت الفلاسفة : إن السماء حيوان، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن
السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا .

٢١٦

قال الغزالي : ومذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر لإمكانه . . ولكننا
ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ... فإن هذا إن كان
صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء - صلوات الله عليهم - بإلهام
من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه .

٢١٦

قالت الفلاسفة : السماء جسم متحرك، وكل جسم متحرك ، فله محرك
والحركة إما أن تكون منبعثة عن ذات المتحرك كالطبيعة في
حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة كحركة الحيوان مع القدرة .
وإما أن تكون الحركة آتية من خارج ، ويحرك عن طريق
القسر كدفع الحجر إلى فوق .

وباطل أن تكون حركتها بالقسر أو بالطبع ، فبقي أن تكون بالإرادة
وهو المطلوب .

٢١٧

قال الغزالي : إن الحصر في هذه الأقسام باطل . . . ثم انتهى إلى
قوله : فالحكم على السماء بأنها حيوان تحكم محض لا مستند له

٢١٨

٢٣ - مسألة

في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

صفحة

قالت الفلاسفة : إن السماء مطيعة لله بحركتها ، ومتقربة إليه . . .

٢٢٢

ومستكملة

قال الغزالي : إن طلب الاستكمال بالكون في كل مكان يمكن أن يكون فيه ، حماقة لا طاعة . . . ثم قال : إن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه التخيلات ، وإنما يطلع الله عليها أنبياءه وأوليائه على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ، ولذلك عجز الفلاسفة عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها .

XX٢٢٣

* * *

٢٤ - مسألة

في إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم ، وأن المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات . وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة ، المودعة في دماغ الإنسان ، لا أنه جسم صلب عريض مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه ، وإذالم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية . . . ولا يتصور جسم لا نهاية له . . . ولا تتمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها على جسم بخطوط معدودة .

صفحة

قالت الفلاسفة : إن الملائكة السماوية هي نفوس السموات ، وإن
الملائكة الكروبيين هي العقول المجردة القائمة بأنفسها

٢٢٦

قال الغزالي : إن النزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن
ما ذكره قبل ، ليس محالاً ، إذ منتهاه كون السماء حيواناً
متحركاً بالغرض ، وهو ممكن : أما هذه فترجع إلى إثبات علم
المخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذا ربما تعتقد استحالة...
فنطالبهم بالدليل

٢٢٦

استدلال الفلاسفة على أن نفوس السموات مطلعة على ما سيحدث في
العالم بأن قالوا : إن سلسلة الأسباب والمسببات في عالم الكون
والفساد تنتهي إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، والمتصور
للحركات متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة

٢٢٧

قالوا : نحن إنما لا نعلم المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابه ، ولو
علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ؛ ولأننا نعلم
بعض الأسباب ، فيقع لنا حدس بوقوع المسببات

٢٢٨

قالوا : وإن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله
باللوح المحفوظ أثناء النوم ، وقد تظل صورة الشيء في نفسه كما
رآها ، وربما سارعت الخيلة إلى محاكاته ، وهذه هي الرؤيا التي
تحتاج إلى تعبير

٢٢٨

قالوا : والاتصال بنفوس السموات مبذول ، ليس بيننا وبينها حجاب ،
ولكننا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ،
فإذا خف ضغط المحسات علينا أثناء النوم ، تهيأت لنا فرصة
الاتصال بالسماويات ، فكانت الرؤى التي تحتاج إلى تعبير ،
والتي لا تحتاج .

٢٢٨

قالوا : والأنبياء لقوة نفوسها ، تستطيع التخلص من ضغط الحواس في اليقظة ، لهذا يتيسر لها أن ترى في اليقظة ما لا يراه غيرهم إلا في النوم

٢٢٩

قال الغزالي : والجواب أن نقول لهم : بم تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل ابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، يريه الله ابتداء ، لا بوساطة نفوس الملائكة

٢٢٩

قال الغزالي : وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ؟ . . . ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فليأس من عقله

٢٣٢

قال الغزالي : ليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات

٢٣٢

« المسائل الطبيعية »

قال الغزالي : لنذكر أقسام هذه العلوم ليعلم أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها
قال : وتنقسم هذه العلوم إلى أصول وفروع :
وأصولها ثمانية :

٢٣٤

الأول يذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث إنه جسم

الثاني يعرف أحوال أقسام أركان العالم

الثالث يعرف أحوال الكون ، والفساد ، والتولد

	الرابع :	في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربعة
	الخامس :	في الجواهر المعدنية
	السادس :	في أحكام النبات
	السابع :	في الحيوانات
٢٣٤	الثامن :	في النفوس
	أما فروعها فسبعة :	
٢٣٥	الأول :	الطب : ومقصوده معرفة مبادئ بدن الإنسان .
	الثاني :	في أحكام النجوم
	الثالث :	علم الفراسة .
	الرابع :	التعبير .
	الخامس :	علم الطلسمات
	السادس :	علم النيرنجات .
	السابع :	علم الكيمياء
	قال الغزالي : وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم ، وإنما	
٢٣٥	نخالفتهم من جملة هذه العلوم ، في أربع مسائل .	
	الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب	
٢٣٦	والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة .	
	الثانية : قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست	
	منطبقة في الجسم	
	الثالثة : قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم .	
٢٣٦	الرابعة : قولهم : يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد .	
	قال الغزالي : وإنما يلزم النزاع في مسألة الأسباب والمسببات من حيث	
٢٣٦	إنه يبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة	

قال الغزالي : لم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور

أحدها : في القوة المتخيلة ؛ فإنهم ادعوا : أنها إذا استولت ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل ، وذلك في اليقظة للأنبياء - صلوات الله عليهم - ولسائر الناس في النوم

٢٣٦

الثاني : في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

٢٣٧

الثالث : في القوة النفسية العملية ، فقد تنهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات

٢٣٧

٢٥ - مسألة

٢٣٩

الأسباب والمسببات .

قال الغزالي : الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه . . . يخلقها معا ، لا لكونه ضرورياً في نفسه

٢٣٩

٢٣٩

قال الغزالي : وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالة

قال الغزالي : والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً . هو الاحتراق في القطن مثلاً .

٢٣٩

صفحة

قال الغزالي : والكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ٢٣٩

قال الغزالي : وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق هو الله تعالى . . . وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار . . . والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ٢٤٠

المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة... إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر عنها الأشياء باللزوم لا على سبيل التروى والاختيار... ولهذا أنكروا وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار مع عدم الاحتراق ، ومع بقاء النار نارا ٢٤٣

قال الغزالي : والجواب الثاني له مسلكان :

المسلك الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة . . . وقد فرغنا من إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم ٢٤٣

قال الفلاسفة : إن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها يؤدي إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإذا أسندت الأفعال إلى إرادة ليس لها منهج مخصوص ، فليجوز كل واحد منا أن ينقلب ما بين يديه من كتب إلى سباع ضارية ، وجبال راسية ، وأعداء مسلحة ٢٤٥

قال الغزالي : والجواب أن الله قد خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم تقع ، واستمرار العادة على نمط واحد يرسخ في أذهاننا جريانها على نهج ثابت ، برغم إمكان تخلفه

٢٤٦

المسلكت الثاني : قال الغزالي : نسلم أن النار خلقت خلقة تجعلها تحرق ما تلاقيه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلتقي نبي في النار فلا يحترق : إما بتغيير صفة النار . أو بتغيير صفة النبي عليه السلام .

٢٤٦

والحال : هو ما يرجع إلى الجمع بين النفي والإثبات

٢٤٨

* * *

٢٦ - مسألة

في تعجزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه ، لا يتميز وليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه

قال الغزالي : يرى الفلاسفة أن القوى الحيوانية تنقسم إلى قسمين :

محركة ومدركة

والمدركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة

والظاهرة هي الحواس الخمس ، وهي معان منطبعة في الأجسام

وأما الباطنة فثلاث :

إحداها : القوة الخيالية ، في مقدم الدماغ

الثانية : القوة الوهمية

صفحة

٢٥٢ الثالثة : القوة التى تسمى فى الحيوان (متخيلة) وفى الإنسان (مفكرة)

وأما المحركة فتتقسم :

إلى محرركة على معنى أنها باعثة على الحركة .

٢٥٤ وإلى محرركة على معنى أنها مباشرة للحركة . . . فاعلة

وبالباعثة : هى القوة النزوعية الشوقية ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شوقية

٢٥٤ وشعبة تسمى قوة غضبية

والفاعلة : قوة منبثة فى الأعصاب والعضلات تجذب الأوتار

٢٥٤ ، والرباطات المتصلة بالأعضاء ،

، وأما النفس العاقلة الإنسانية ؛ فلها قوتان :

قوة عالمة . وقوة عاملة

فالعامة : قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة

٢٥٥ الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان

أما العالمة : فهى التى تسمى النظرية ، وهى قوة من شأنها أن تدرك

٢٥٥ حقائق المعقولات .

قال الغزالى : وإنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم معرفة كون

النفس جوهرًا قائمًا بنفسه لبراهين العقل ، ولسنا نعرض على

دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن

الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين فى تفصيل الحشر والنشر ، أن

الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ،

والاستغناء عن الشرع فيه . . . فنطالبهم بالأدلة ، ولهم فيها

٢٥٦

براهين كثيرة بزعمهم .

الدليل الأول : أن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية وفيها آحاد

٢٥٦

لا تنقسم فلا بد أن يكون محلها لا ينقسم . وكل جسم فنقسم

قال الغزالي : والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : هم تنكرون على من يقول : محل العلم

٢٥٧

جوهر فرد متحيز لا ينقسم

المقام الثاني : أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال في جسم فينبغي

أن ينقسم ، باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة ،

من عداوة الذئب ؛ فلأنها في حكم شيء واحد لا ينقسم .

قال الغزالي : فإن قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات

لا تنقض ؛ فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين .

وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم

منقسم ، لم يمكنكم الشك في النتيجة . . . قلنا : إن هذا

الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهاافت والتناقض في كلام الفلاسفة

٢٥٨

وقد حصل

قال الغزالي : ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع

تلبيس في القياس ، ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم

منطبع في الجسم ، انطباع اللون في محله ، فينقسم العلم بانقسام

٢٥٨

الجسم مثل ما ينقسم اللون بانقسام محله

الدليل الثاني : وهو يؤول إلى انطباع العلم ، وانقسامه بانقسام محله .

٢٥٩

على ما مر في الدليل الأول . . . وجوابه هو نفس الجواب .

الدليل الثالث : قولهم : إن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان

العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له

صفحة

- عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل
 ٢٦٠ مخصوص
- قال الغزالي : هذا هوس : فإن الإنسان يسمى مبصراً ، وسامعاً ،
 وذائقاً ، وهو يسمع ، ويبصر ، ويدوق ، بأجزاء من جسمه ،
 ٢٦٠ لا به كله
- الدليل الرابع : قالوا : إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ
 مثلاً ، فالحل هل ضده ، فيجوز أن يقوم بجزء آخر من القلب
 أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالماً وجاهلاً بشيء
 ٢٦٢ واحد . . . وذلك محال
- قال الغزالي : هذا ينقلب عليهم في الشهوة والشوق والإرادة فإن هذه
 أمور تثبت للبهائم وهي معان تنطبع في الجسم ، ومع ذلك
 يستحيل أن ينفر الإنسان عما يشاق إليه ، حتى يجتمع فيه
 ٢٦٢ النفرة والميل إلى شيء واحد ، في وقت واحد .
- الدليل الخامس : قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ،
 فهو لا يعقل نفسه ، والتالي محال ، لأنه يعقل نفسه ، فالمقدم
 ٢٦٣ مثله
- قال الغزالي : ما الدليل على لزوم التالي للمقدم ؟
 ٢٦٣ قالت الفلاسفة : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار
 لا يتعلق بالإبصار ، والسمع لما كان بجسم ، فالسمع يتعلق
 ٢٦٣ بالسمع .
- قال الغزالي : ما ذكروه فاسد من وجهين :
 الوجه الأول : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون
 ٢٦٤ إبصاراً لغيره ولنفسه
- الوجه الثاني : أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم قلتم : إذا امتنع

ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض آخر .
 الدليل السادس : قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية .
 كالإبصار ، لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك
 القلب والدماغ ، وما يدعى أنه آلته ، فدل أنه لا يدرك بآلة
 جسمانية .

قال الغزالي : والجواب عنه كالجواب عن الدليل الخامس
 الدليل السابع : القوى المدركة بالآلات الجسمانية يعرض لها من
 المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ، والعقل على العكس
 من هذا

قال الغزالي : نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه
 الأمور .

الدليل الثامن : أجزاء البدن كلها تضعف عند الأربعين فما بعدها ...
 والقوة العقلية في أكثر الأمور إنما تقوى بعد ذلك .

قال الغزالي : والاعتراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها لها
 أسباب كثيرة ، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر ،
 وبعضها في الوسط ، وبعضها في آخره

الدليل التاسع : كيف يكون الإنسان هو الجسم مع عوارضه ، وهذه
 الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل

قال الغزالي : هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيس حال كبيرهما
 بحال الصغر

الدليل العاشر : أنا ندرك من الشيء الواحد أمراً جزئياً ، وأمراً كلياً .
 والجزئي يدرك بالحواس ، والكلّي المجرد يدرك بالعقل .

قال الغزالي : إن المعنى الكلّي الذي وضعتموه حالا في العقل ، غير
 مسلم ، بل لا يحل في العقل إلا ما لا يحل في الحواس

٢٧ - مسألة

صفحة

في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ،
وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها

للفلاسفة على ذلك دليلان :

الدليل الأول : قولهم : إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن ، أو بضد يطرأ عليها .
أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلها ، بل هو
آلة . . . وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة . . .
وباطل أنها تنعدم بالضد ؛ إذ الجواهر لا ضد لها :

وباطل أنها تنفي بالقدرة ؛ إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وجوده
قال الغزالي : والاعتراض عليه من وجوه :

الوجه الأول : أن القول بأنها لا تنعدم بموت البدن ، مبنى على أنها
كائن مجرد ، وقد تقدم في المسألة التي قبل هذه ، إبطال ذلك .

الوجه الثاني : أنه مع كون النفس لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة
بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره
ابن سينا ، وخالف به أفلاطون الذي ذهب إلى أن النفس قديمة .

الوجه الثالث : لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، على
ما قررناه في مسألة أبدية العالم

الوجه الرابع : مطالبهم بالدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا
بطريق من هذه الطرق الثلاث

٢٧٥

- الدليل الثاني : قولهم : كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه
العدم^(١) ٢٧٩
- قال الغزالي في رد هذا الدليل : ويدفع هذا بما قررناه في ذهابهم
إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، في
مسألتى أزلية العالم وأبديته
- ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعاً مستدعياً محلاً يقوم به ، وقد
تكلمنا عليه بما فيه مقنع ، فلا نعيده ؛ فإن المسألة هي المسألة ،
ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس ٢٨١

* * *

٢٨ - مسألة

- في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ،
وجود النار الجسمانية ، وجود الجنة والحدور العين ، وسائر
ما وعد به الناس ؛ وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق
لتفهم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين .
- قال الغزالي : وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ٢٨٢
- ثم قال : فلنقدم تفهيم مذهبهم أولاً ، ثم نعرض على ما يخالف
الإسلام منه . . . فانظر مذهبهم ٢٨٢
- قال الغزالي : إننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من
المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا
عرفنا ذلك بالشرع ؛ إذ قد ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء
النفس ، وإنما أنكرنا عليهم دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ٢٨٧

(١) يراجع ما ذكرته بخصوص إمكان علم الموجودات الممكنة هامش ص ٣٣٥ .

صفحة

قال الغزالي : والمخالف للشرع من مذهبهم :

إنكارهم حشر الأجساد . وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة .
وإنكار الآلام الجسمانية في النار . وإنكار وجود الجنة ، والنار ،
كما وصف القرآن

٢٨٧

٢٨٨

نص من [النجاة] هامش

قال الغزالي : فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين :

٢٨٨

الروحانية والجسمانية . وكذا الشقاوة ؟

قالت الفلاسفة ما ورد في الشرع بخصوص الجنة والنار ، أمثال ضربت
لعوام الخلق على قدر أفهام الخلق ، كما أن الوارد من آيات
التشبيه وأخباره أمثال ضربت على قدر أفهام الخلق ، والصفات
الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس

٢٩١

قال الغزالي : إن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفرقان من وجهين :
أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتل التأويل على
عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ،
وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل : فلا يبقى
إلا حمل الكلام على التلبس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق
وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

٢٩٢

الثاني : أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ،
ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، فوجب التأويل بأدلة العقول .
وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله تعالى ،
فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو
صريح فيه

٢٩٣

قالت الفلاسفة : لقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد ،
كما دل على استحالة تلك الصفات . ولهم في بيان ذلك مسلكان :

المسلك الأول : أنهم قالوا : تقدير العود إلى البدن ثلاثة أقسام :
لأن الإنسان :

إما أن يكون هو البدن ، والحياة عرض قائم به ، ومعنى الموت
انقطاع الحياة . ومعنى المعاد إعادة الحياة التي انعدمت ..

وإما أن يكون نفساً مجردة ، وبدناً ، والنفس تبقى بعد الموت ،
ومعنى المعاد جمع أجزاء البدن بعد تفرقها ، ليعود إلى الاتصال
بالنفس

وإما أن يكون نفساً مجردة تبقى بعد الموت ، وبدناً ، ومعنى المعاد
عودتها إلى بدن سواء كان هو الأول أو غيره

٢٩٤

قالت الفلاسفة : وهذه الأقسام الثلاثة باطلة :

لأنه في القسم الأول قد انعدمت الحياة والبدن ومهما انعدمت الحياة
والبدن فاستئناف خلقهما لإيجاد لمثل ما كان ، لا لعين ما كان .

٢٩٦

وبالنسبة للقسم الثاني محال أن يعاد البدن إذ صار تراباً واختلط بسائر
أجزاء العالم فلا يتصور جمعه ، وإن ادعى ذلك اتكالا على قدرة
الله ، فلا يخلو إما أن تجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، أو
التي لازمتها طول عمره . . . وكل ذلك محال .

٢٩٧

صفحة

وأما بالنسبة للقسم الثالث ؛ فلأن المواد القابلة للكون والفساد^(١) محصورة في معقر فلك القمر وهي متناهية ، فلا يمكن أن تفي بالنفوس غير المتناهية

٢٩٨

قال الغزالي : . بم تنكرون على من يختار القسم الأخير . وأما قولكم : إن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في معقر فلك القمر ، ونفوس الآدميين غير محصورة ، فذلك بناء على قدم العالم ، وقد أفسدنا رأيكم في قدم العالم في المسألة الأولى ، فلتراجع

٢٩٩

المسلكت الثاني : أن قالوا : إن جسم الميت المتحلل لا يمكن أن يعود حياً إلا بعد أن يمر بأطوار عدة ، فخصومه لنظرية [كن] فيكون في الحال ، غير معقول

٣٠٠

قال الغزالي : إن في خزانة المقدورات عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده بحث حول قوله تعالى [وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر] وقوله تعالى [ولن تجد لسنة الله تبديلاً] .

٣٠٢

* * *

(١) كذلك كان يعتقد فلاسفة المصور الوسطى ، وكانوا يظنون أن مادة السموات من نوع آخر لا يقبل الكون والفساد ، ومن عباراتهم المشهورة أنها لا تقبل الخرق والانشام ولعل العالم اليوم في طريقه إلى تزييف هذه النظرية لأن الأجسام التي تتساقط الآن من أعلى ، ويسمى العلم بأنها مخلفات الفضاء ، أو حطام الفضاء ، قد تعرضت لفساد بانفصالها عن أصلها واحتراقها ، ولقد وقفت نظرية عدم الخرق والانشام قديماً في وجه كثير من آراء الدين ، فأحالوا صعود الأنبياء إلى السموات ، وأحالوا أن تكون الجنة والنار في السموات . . . إلخ . . . إلخ . . . إن العلم الآن في طريقه إلى أن يكشف عن زيف بعض الآراء العلمية التي كانت قديماً في موضع القداسة . . . وما هو جدير بالاعتبار أن هذه الآراء الجديدة ، كلها في صالح الدين ، وصدق الله العظيم إذ يقول : (سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) .

٢٩ - خاتمة

صفحة

قال الغزالي : فإن قال قائل : فقد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتتقطعون
القول بكفرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم
لا بد منه في ثلاث مسائل :

إحداها مسألة قدم العالم

والثانية : إنكارهم أن يحيط الله علما بالجزئيات الحادثة.

والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه

نظرات تحليلية لمسائل قدم العالم ، وعلم الله بالجزئيات ، وحشر

الأجساد ، هامش

الغزالي بين مظهرين مختلفين . . . هامش

طريقتنا في تحقيق الكتب . . . هامش .

٣٠٥

٣٠٥

٣٠٧

٣٠٩

تم طبع هذا الكتاب
على مطابع دار المعارف بمصر